

تَوْضِيحًا لِحُسْنِ

شرح اردو

مُلَّا حُسْنِ

مولانا بدر الدجی رضوی مصباحی

صدر المدرین دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مؤ

ناشر

مکتبۃ البکاء خیر آباد، مؤ (یو پی)

سرخو رشتہ جامعہ صمدیہ دہلی

من لم يعرف المنطق
فلا ثقة له في العلوم اصلا

(امام غزالی)

حد واسط نے کیا صغریٰ کو کبریٰ نور کا

ذریعہ مہر قدس تک تیرے توسط سے گئے

(امام احمد رضا)

تَوْضِيحًا لِأَحْسَنِ

شرح اردو

مُلَّا أَحْسَنُ

مُلَّا أَحْسَنُ

سَلَامُ عَلَیْہِ

علامہ قاضی محبت اللہ بہاری علیہ الرحمہ ملا محمد حسن فرنٹی محلی لکھنؤی علیہ الرحمہ

مولینا بدر الدجی رضوی مصباحی

صدر المدرسين دارالعلوم عربیہ اشرافیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، ملو

مکتبۃ النبلا خیر آباد، ملو (یو پی)

ناشر

جملہ حقوق بحق شارح محفوظ ہیں

ضابطہ کی خلاف ورزی کرنے والوں پر کاپی رائٹ ایکٹ کے مطابق کارروائی ہوگی۔

کتاب :	توضیحات احسن (شرح ملاحسن)
شارح :	مولینا بدر الدجی الرضوی مصباحی منہد و پارسنت کبیرنگر (یو. پی.)
ناشر :	مکتبہ البدر، خیر آباد، مسو (یو پی)
تبئض :	تنویر احمد کٹیہار، خالد کمال اشرفی، نواب علی دینا چور، ذوالفقار احمد کشن گنج
پروف ریڈنگ :	غلام محمد طہ دمکا، شبیر احمد آگرہ، غلام غوث کٹیہار، محمد اعجاز احمد دینا چور، غلام مصطفیٰ کشن گنج
کمپوزنگ :	جمال کمپیوٹر ڈومن پورہ، مسو Mob.No.9236733457
طباعت بار دوم :	۱۰۰۰ ایک ہزار
سن اشاعت :	۲۰۱۲ء
صفحات :	۲۳۲
قیمت :	۱۰۰
	۱۶-۲۵۰۵۹

ملنے کے پتے

۱- مکتبہ البدر، مدرسہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مسو (یو. پی.) 276403

۲- حق اکیڈمی مبارکپور اعظم گڑھ (یو. پی.)

۳- اسلامک پبلشر دہلی ۴۴ گلی سروٹے والے ٹیما محل جامع مسجد دہلی-۶

۵- مولانا امام علی دارالعلوم تنویر الاسلام امرڈوبھا بکھیراسنت کبیرنگر (یو. پی.)

۶- نعیم بکڈ پو، صدر بازار، مسو (یو. پی.)

۷- فہیم بکڈ پو، صدر بازار، مسو (یو. پی.)

۸- راشد افضل منہد و پارسنت کبیرنگر (یو. پی.)

شرف انتساب

(۱) شہرستان علم و فضل مادر علمی الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور کے نام جس کی آغوشِ تعلیم و تربیت نے بکھرے ہوئے حقیر ذروں کو رشکِ آفتاب و ماہتاب بنا دیا۔

(۲) اس غم گسار مہربان ماں کے نام جس کی حیاتِ زریں کا ہر باب میرے لئے سرمایہٴ حیات تھا۔ جس نے مجھے حصولِ تعلیم کے لئے جامعہ اشرفیہ مبارکپور جانے کا حکم دیا۔ جس کی بدولت میں آج اس خدمت کے لائق ہوا۔

۱۵ اگست ۲۰۰۵ء ۳ بجے شب میں جن کے سانحہ ارتحال کی دردناک خبر سن کر میں دم بخود رہ گیا۔ اور گھر میں کہرام مچ گیا۔

ابرِ رحمت ان کی مرقدِ پہ گہر باری کرے - حشر تک شانِ کریمی ناز برداری کرے

بدر الدجی الرضوی مصباحی

پرنسپل دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم

خیر آباد، منو (یو. پی.)

ملے گا فائدہ ملا حسن کے پڑھنے والوں کو
مضامین ادق آسان لفظوں میں بیاں ہونگے
جنابِ بدر کی کوشش نہ ہوگی رائیگاں ہرگز
کہ اس سے اوجِ اربابِ نظر بھی شادماں ہونگے

(اوجِ اعظمی چریاکوٹ)

عرض حال

چند سال قبل میرے وہم خیال میں بھی نہیں تھا کہ معقولات میں درس نظامیہ کی مشہور زمانہ کتاب ملاحسن کی شرح و بسط کا حوصلہ پیدا ہوگا۔ لیکن جب دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد منو میں درجہ خامسہ کے بالغ نظر طلبہ کو ملاحسن پڑھانے کا موقع ملا تو یہ احساس ہوا کہ اس کی سلیس اردو زبان میں ایسی شرح معرض وجود میں آجائے جو افراط و تفریط سے خالی اور غیر ضروری مباحث سے محفوظ ہو تو طلبہ کو اس کے دقیق مسائل کے سمجھنے اور استخراج ذہنی میں کچھ حد تک آسانی ہو جائے اس احساس نے میرے قلب و دماغ میں کروٹ لینا شروع کیا شوق نے اکسایا اور کچھ کر گزرنے کے جذبے نے بھی مہمیزی تو اپنی کم مائیگی اور علمی بے بضاعتی کے باوجود مادر علمی جامعہ اشرفیہ مبارک کے فیضان سے میں نے اس کا مشکل کا عزم مصمم کر لیا اس کی آسان ترکیب میرے ذہن میں یہ آئی کہ تعمق نظر سے مطالعہ کے بعد اس کے مباحث پڑھائے جائیں اور پڑھائے ہوئے مباحث صفحہ قرطاس پر نوٹ کر لیے جائیں، پھر یہی ہوا جیسے جیسے پڑھاتا مسائل بتدریج اپنی کاپی پر تحریر کرتا جاتا۔ یہاں تک کہ ابتدائے کتاب سے بحث شک مشہور تک کی ایک جامع شرح تیار ہو گئی۔ پھر مادر علمی شہرستاں علم و فضل جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے نصاب اور افادیت کے پیش نظر ماقبل تصورات مقدمہ کے جملہ مباحث کی توضیح و تشریح کا بھی التزام کیا گیا اس طرح ابتدائے کتاب سے بحث مطالب تک کی شرح کرنے میں کامیاب ہوا۔

کتاب میں عبارت کا سلیس ترجمہ اور مفہیم کی مختصر جامع توضیح و تشریح کی گئی ہے مشکل اور دقیق مسائل کو آسان لب و لہجہ میں طلبہ کے ذہن میں اتارنے کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے اور تسہیل فہم کے لیے جگہ جگہ متعلقہ مصطلحات کی تعریفات بھی مع امثلہ سپرد قلم کی گئی ہیں اور حسب ضرورت کہیں کہیں فاضل شارح کے نظریات و خیالات کا رد بھی کیا گیا ہے۔ اب یہ تو اس سے استفادہ کرنے والے طلبہ اور درس گاہوں کے بلند پایہ اساتذہ بتائیں گے کہ مجھے اپنے مقصد میں کہاں تک کامیابی نصیب ہوئی ہے، میں نے اپنی دانست میں کسی بھی عبارت کے حل میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا ہے اور نوک و پلک سنوارنے میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی ہے لیکن ہزار کوشش و جتن کے باوجود اس کی زلفیں سنوارنے میں یقیناً کمی رہ گئی ہوگی۔ لہذا اساتذہ، علما، فضلا اور احباب کی خدمات عالیہ میں مخلصانہ گزارش ہے کہ اگر ایسا کچھ ہو تو ازراہ عاطفت کرم فرمائی کی جائے اور اصلاح میں تاخیر نہ کی جائے تاکہ آئندہ اڈیشن میں تصحیح کر لی جائے۔

اب اخیر میں بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبدالمنان صاحب سابق شیخ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کا صمیم قلب سے ممنون ہوں کہ اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود اسے ملاحظہ فرمایا اور مناسب ضروری اصلاح سے کتاب کی افادیت میں اضافہ فرمایا اور میری گزارش پر تقریظ بھی مرحمت فرمائی، جس کے چند جملے میرے لیے سرمایہ افتخار ہیں اور شیخ المعقولات حضرت علامہ الحاج مفتی شبیر حسن صاحب رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد اور حضرت علامہ الحاج شمس الہدیٰ صاحب استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کا بھی مشکور ہوں کہ ان حضرات نے کتاب پر نظر ثانی فرمائی اور میری حوصلہ افزائی کی۔

جناب الحاج اقبال احمد صاحب سابق ناظم اعلیٰ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد، ڈاکٹر محمد ارشد خان پورہ رانی مبارک پور، مولانا الحاج عبدالمصطفیٰ صاحب مہندوپار کا بھی شکر گزار ہوں کہ ان حضرات نے کتاب کی کمپوزنگ اور طباعت میں قدرے تعاون فرمایا۔

چلتے چلتے دارالعلوم کے چند ہونہار طلبہ کا تذکرہ ضرور کروں گا جو کتاب کی تہیض سے لے کر پروف ریڈنگ تک میرے دست و بازو بنے رہے۔ تنویر احمد کٹیہار درجہ خامسہ، خالد کمال اشرفی درجہ رابعہ بفضلہ تعالیٰ اب یہ لوگ فارغ ہو کر تدریسی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ غلام محمد طہ دمکا درجہ خامسہ، شبیر احمد آگرہ درجہ خامسہ، غلام غوث کٹیہار درجہ خامسہ، محمد اعجاز دیناچپور درجہ رابعہ ان طلبہ نے بالترتیب پوری توجہ کے ساتھ کتاب کی پروف ریڈنگ کی ہے اللہ تعالیٰ انہیں صحت و عافیت سے رکھے اور باصلاحیت عالم دین بنائے۔

بدرالدجی رضوی خادم التدریس ضیاء العلوم

خیر آباد منو (یو. پی.)

Mob:9415291341

شیخ الحدیث جامعہ شمس العلوم گھوسی، منو (یو۔ پی)

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ النبی الکریم

بنالیتا ہے خونِ دل سے اکثر اک چمن اپنا
وہ پابندِ نفس جو فطرۃً آزاد ہوتا ہے

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا

اللہ تعالیٰ مولانا کی اس کاوش کو قبولِ عام بخشے، انشاء اللہ اس سے استاذ اور شاگرد دونوں کا بھلا ہوگا۔ فقط

عبد المنان اعظمی شمس العلوم گھوسی

”صاحبِ سَلَمِ العلوم علامہ قاضی محبت اللہ بہاری علیہ رحمۃ الباری“

(تقریب مولانا محبوب احمد صاحبِ عزریزی استاذِ جامعہ دارالعلوم عربیہ اسلامیہ ضیاء العلوم خیر آباد، لاہور)

آپ کا نام محبت اللہ بہاری ابن عبد الشکور عثمانی حنفی ہے، گیارہویں صدی ہجری میں صوبہ بہار کے غیر معروف گاؤں ”کڑا“ میں پیدا ہوئے جو خطہ محبت علی پور پرگنہ میں آتا ہے، عنقوانِ شباب میں ابتدائی اور متوسط درجات کی کتابیں منتخب اساتذہ مثلاً حضرت شیخ قطب الدین ابن عبد الحلیم انصاری سہالوی وغیرہ سے پڑھیں منتہی کتابوں کے درس کے لئے علامہ سید قطب الدین حسینی کی خدمت میں شمس آباد قنوج حاضر ہوئے اور آپ کی بارگاہ اقدس میں زانوئے تلمذتہ کیا، پوری حاضر دماغی اور اجتماعی کے ساتھ آپ کے درس میں شریک ہوتے رہے یہاں تک کہ آپ سے اکتسابِ فیض کرتے ہوئے زیورِ علم و فضل سے آراستہ و پیراستہ ہوئے۔

صاحبِ آثارِ الکرام نے آپ کو علم و فن کا سمندر اور ستاروں کے درمیان بدرِ کامل قرار دیا ہے، جو آپ کی عمق پریت اور جلالتِ علمی پر شاہدِ عدل ہے۔

علامہ قاضی محبت اللہ بہاری علیہ الرحمہ صرف دینی اور علمی اعتبار سے ہی ممتاز ترین حیثیت کے حامل نہیں تھے بلکہ دنیاوی لحاظ سے بھی ترقی درجات کے نقطہ عروج پر تھے جو دینی علم اور مذہبی شغف رکھنے والوں کے لئے معراجِ کمال تھا، سوانح نگاروں نے تحریر کیا ہے کہ جب آپ تحصیل علم سے فارغ ہو کر حیدر آباد دکن پہنچے اور شہنشاہِ ہند حضرت اورنگ زیب عالمگیر کی خدمت میں باریابی کا شرف حاصل کیا تو آپ کے حسنِ اخلاق، امانت و دیانت اور علم و فضل سے متاثر ہو کر شہنشاہِ عالمگیر نے آپ کو لکھنؤ کی ایک عدالت کا مجسٹریٹ مقرر کر دیا۔ اس طرح سے آپ کو یہ نمایاں اعزاز عطا ہوا کہ منصبِ قضا سے بھی بہرہ ور ہوئے۔

جب حضرت اورنگ زیب عالمگیر علیہ الرحمہ نے اپنے شاہزادے شاہِ عالم کو کابل افغانستان کی گورنری کے منصب پر مامور فرمایا تو حضرت علامہ بہاری بھی شہزادے کی معیت میں کابل پہنچے اور جب شاہِ عالم حضرت عالمگیر کے وصال کے بعد مملکتِ ہندوستان کا واحد فرمانروا منتخب ہو کر ہندوستان لوٹا تو علامہ بہاری کی شانِ تمکنت اور جاہ و حشمت کا سورج نصف النہار پر چمکنے اور دکن لگا، شاہِ عالم نے آپ کی خدماتِ جلیلہ سے متاثر ہو کر آپ کو شیخ الاسلام کے عظیم منصب سے سرفراز فرمایا۔ شہنشاہ نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ آپ پر عطیات کے دروازے کھول دیئے اور کچھ دنوں کے بعد فاضل خان کے بلند و بالا اور پروقار خطاب نے آپ کی شخصیت میں چار چاند لگا دیئے۔

مختلف علوم و فنون میں آپ نے کئی قابل ذکر کتابیں تصنیف فرمائیں، اصولِ فقہ میں مسلم الثبوت جیسی شاہکار کتاب تصنیف فرمائی جسے درسِ نظامیہ کی تمام کتابوں پر برتری نہیں تو انفرادی مقام ضرور حاصل ہے، معقولات میں سَلَمِ العلوم جیسا متن تحریر فرمایا ہے، جس نے منطقی دنیا میں ہلچل مچا دیا، جس پر بہت سارے محققین فضلاء نے موشگافی کرتے ہوئے شروح و حواشی تحریر کئے، یہاں تک کہ وہ وقت بھی آپہنچا جبکہ معقولات و منقولات کا یہ آفتابِ عالم تاب گیارہ سو اسی ۱۱۱۹ھ میں غروب ہو گیا۔

شارح سُلّم ملا محمد حسن فرنگی محلی

۱۱۹۹ھ

لَقَلَّمُ حضرت مولانا ساجد رضا مصباحی استاد جامعہ صمدیہ پٹنہ وندیشریف (یو. پی.)

مُلا محمد حسن بن غلام مصطفیٰ فرنگی محلی (وصال ۱۱۹۹ھ) خانوادہ علم و ادب فرنگی محل کے چشم و چراغ اور جلیل القدر عالم دین تھے، آپکو منقولات کی مختلف شاخوں پر کامل دسترس حاصل تھی جب کہ معقولات میں درجہ امامت پر فائز تھے۔
نام و نسب :- مُلا محمد حسن بن قاضی غلام مصطفیٰ بن مُلا اسعد بن قطب الدین شہید انصاری لکھنوی۔
تعلیم و تربیت :- آپ کی ولادت باسعادت گہوارہ تہذیب و ثقافت لکھنؤ میں ہوئی اور وہیں کے علمی و ادبی ماحول میں پروان چڑھے، ابتدائی کتابوں کی تعلیم اپنے ماموں مُلا کمال الدین فتح پوری سے حاصل کی اور منتهی کتب درسیہ کی تکمیل کے لئے استاذ الہند مولانا نظام الدین بن قطب الدین فرنگی محلی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور مختلف علوم و فنون میں مہارت حاصل کی۔

علمی کمال :- مُلا محمد حسن بچپن ہی سے ذہین و طباع تھے، فطری ذہانت اور تحقیق و جستجو کے سبب دوران سبق مصنف، شارح اور محشی کی عبارتوں پر معقول اعتراضات پیش فرماتے، ایک دن اپنے استاذ مُلا نظام الدین انصاری سے کسی منطقی مسئلے پر گفتگو فرما رہے تھے، استاد نے فرمایا: شیخ نے شفا میں اس مسئلے کے تعلق سے یہ فرمایا ہے، تم اس کے خلاف کیوں کہہ رہے ہو؟ مُلا حسن نے بادب کہا: حضور! معقولات میں تقلید نہیں کی جاسکتی، شیخ نے شفا میں یہ کہا ہے میں یہ کہتا ہوں۔
درج بالا واقعہ سے مُلا حسن کے فنی کمال، جودت طبع اور علمی گیرائی و گہرائی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں علماء کا عام تاثر یہ تھا کہ اگر مُلا حسن شیخ ابن سینا سے معقولات میں مقابلہ کرتے تو ان پر غالب آجاتے۔

مُلا محمد حسن کا حافظہ بڑا قوی تھا، خاندان فرنگی محل میں آپ سے زیادہ ذکی و ذہین کوئی نہیں گزرا، آپ کو مراجعت کتب کی ضرورت کبھی پیش نہیں آتی، متعدد کتب درسیہ کی عبارتیں آپ کو زبانی یاد تھیں، یہاں تک کہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ کی عبارتوں میں اگر کہیں کتابت کی غلطی ہوتی یا چند سطریں چھوٹ گئی ہوتیں تو آپ اپنی یادداشت کے مطابق درست فرما دیا کرتے اور جب تصحیح شدہ نسخوں سے اس کا مقابلہ کیا جاتا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں آتا۔

بیعت و خلافت :- آپ عارف باللہ حضرت اسحاق خاں شاہ جہاں پوری سے بیعت تھے، شاہ عبدالرزاق ہاشمی نے آپ کو خلافت سے نوازا تھا۔

درس و تدریس :- مولانا عبدالعلی بن نظام الدین فرنگی محلی کے شاہ جہاں پور ہجرت کے بعد مولانا محمد حسن فرنگی محل کی مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور تقریباً بیس سال تک تشنگان، علوم و فنون کو سیراب فرماتے رہے، تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی جاری رہا۔

اپنے پیش رو مولانا عبدالعلی بن نظام الدین ہی کی طرح مولانا محمد حسن بھی ایک مذہبی مناقشہ کی وجہ سے لکھنؤ سے ہجرت کر کے شاہ جہاں پور تشریف لے گئے اور سیّد مدن میاں کے یہاں قیام فرمایا، مدن میاں مہمان نواز، علم دوست اور خوش خلق آدمی تھے انھوں نے آپ کی بڑی خدمت کی۔

کچھ دنوں بعد ضابطہ خاں بن نجیب الدولہ شاہ جہاں پوری نے معقول مشاہرہ مقرر کر کے دارانگر کا مدرسہ آپ کے سپرد کر دیا، آپ ایک عرصے تک یہاں درس و تدریس میں مصروف رہے، پھر بعض نامساعد حالات کے سبب دارانگر چھوڑ کر دہلی چلے گئے اور شاہ عالم کی صحبت اختیار کر لی۔ کچھ ہی عرصے بعد ضابطہ خان نے دوبارہ آپ کو شاہ جہاں پور بلایا، اور عزت و احترام کے ساتھ دارانگر مدرسہ سے کی ذمہ داریاں آپ کے سپرد کر دیں۔

ان دنوں ملکی حالات نہایت ابتر تھے، ملک کے طول و عرض میں بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا، ضابطہ خاں جنگلی تیاریوں میں مصروفیت کے سبب مدرسہ کے نظم و نسق کی طرف توجہ نہ دے سکا، مدرسہ کے انتظامی حالات ناگفتہ بہ ہو گئے مولانا محمد حسن ان حالات سے تنگ آ کر رام پور تشریف لے گئے، نواب فیض اللہ رام پوری نے آپ کا زبردست استقبال کیا اور خطیر مشاہرہ مقرر کر کے مدرسہ عالیہ (عربی کالج) رام پور کی تمام تر ذمہ داریاں آپ کے سپرد کر دیں، مولانا محمد حسن اخیر عمر تک یہیں درس و تدریس میں مصروف رہے۔

ازواج و اولاد :- مولانا محمد حسن نے علمائے فرنگی محل میں سب سے زیادہ شادیاں کیں، آپ کے کل پانچ عقد ہوئے، پہلا عقد مولانا احمد عبدالحق کی صاحبزادی سے ہوا جن سے پانچ صاحبزادیاں ہوئیں، دوسرا عقد لکھنؤ کی ایک اجنبی عورت سے ہوا جن سے دو صاحبزادے عبداللہ اور عبدالرزاق پیدا ہوئے، تیسرا عقد صفی پور میں ہوا جن سے صرف ایک صاحبزادہ غلام دوست محمد پیدا ہوا، چوتھا اور پانچواں عقد رام پور میں ہوا، پانچویں زوجہ سے دو صاحبزادے محمد اسحاق اور محمد یوسف پیدا ہوئے۔

تصانیف :- اللہ تعالیٰ نے آپ کے اندر بے شمار خوبیاں ودیعت فرمائی تھیں، آپ باکمال مدرسہ ہونے کے ساتھ ساتھ بہترین مصنف بھی تھے، جس موضوع پر قلم اٹھاتے تحقیق و تدقیق کے دریا بہاتے، آپ کا اسلوب بیان اور طرز گفتگو نہایت

عمدہ اور با وزن ہوا کرتا ہے، نکتہ آفرینی آپ کا خصوصی وصف ہے، معقولات میں تقلید کے بجائے اجتہاد کا نظریہ رکھتے تھے، آپ کے زرنگار قلم سے درج ذیل متون و شروح اور حواشی رقم ہوئے۔

(۱) شرح مسلم الثبوت، (۲) حاشیہ بر صدر، (۳) حاشیہ شمس بازغہ، (۴) حاشیہ زواہد ثلثہ، (۵) معارج العلوم (متن منطق میں)، (۶) غایۃ العلوم، (متن حکمت میں) (۷) شرح سلم جو ملا حسن کے نام سے معروف و مقبول ہے۔

سلم کی متعدد شرحیں لکھی گئیں لیکن جو طرز معقول اور نکتہ آفرینی ملا حسن میں ملتی ہے دوسری شرحیں اس سے خالی ہیں، یہی وجہ ہے کہ مستند علماء نے اس کی طرف توجہ دی اور اس پر حواشی و تعلیقات لکھ کر اس کی اہمیت کو دوبالا کر دیا۔

وفات: - رام پور کے دوران قیام ۳ صفر ۱۱۹۹ھ بہادر شاہ ظفر کے زمانے میں مالک حقیقی سے جا ملے اور رام پور ہی میں مدفون ہوئے، کسی عقیدت مند نے آپ کی تاریخ وفات ”حسن فاضل حسن بود“ سے نکالی ہے۔

۱۱۹۹ھ

ماخذ و مراجع:-

علمائے فرنگی محل، از مفتی عنایت اللہ

تذکرہ کاملان رام پور

نزہۃ الخواطر، از مولانا عبدالحی لکھنوی

ظفر اُحصلین، از مولانا حنیف گنگوہی۔

شارح ملاحسن

مولینا بدر الدجی رضوی مصباحی صدر المدرسین دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد منو

مقام حضرت مولینا خالد الدجال الشریانی استاد جامعہ ابو النعوت، جامعہ نگر غار پور

موزوں قد، سڈول بدن، حساس دل، بشاش چہرہ، کشادہ پیشانی، چمکتی آنکھیں، رخسار پر ابھری ہوئی لمبی موزوں ناک، پھیلی ہوئی گھنی داڑھی، طبیعت مرتجان مرتج، بزرگوں میں نیاز مند، احباب میں سنجیدہ چھوٹوں پر سراپا کرم، منطقیانہ فکر، محققانہ گفتگو، حکیمانہ خاموشی، زبردست قوت ارادی، بلند پایہ مدرس عمدہ مصنف، اچھے شاعر، شعلہ بیان خطیب یہ ہیں حضرت مولانا بدر الدجی رضوی مصباحی ابن الحاج عبدالحمید ابن الحاج دین محمد ابن ظہور احمد.....

مارکشیٹ پر درج تاریخ پیدائش کے مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۶۲ء کو سنت کبیر نگر کے ایک کوردہ اور پسماندہ گاؤں مہندوپار میں ایک دیندار گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گھر سے متصل مدرسہ عزیز یہ شمس العلوم میں حاصل کی اور فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں احمدیہ معراج العلوم دھرم سنگھو بازار میں پڑھیں مزید تحصیل علم کے لئے والدین کریمین کے حکم اور مقامی علماء کے ایما پر ہندوستان کی شہرہ آفاق درسگاہ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور حاضر ہوئے۔ اور درجہ ثالثہ میں داخلہ لے کر جامعہ کے فقید المثال اور وحید عصر اساتذہ سے تحصیل علم کرتے رہے آپ کی جہد مسلسل اور سعی پیہم سے وہ وقت بھی آیا جب آپ نے فرسٹ ڈویژن سے سند فضیلت حاصل کی اور عرس حافظ ملت کے تاریخ ساز موقعہ پر دستار فضیلت سے نوازے گئے۔ اسی دوران الہ آباد بورڈ سے فاضل دینیات، فاضل طب اور درجات عالیہ کے دیگر امتحانات بھی پاس کئے۔

رفقاء درس:- آپ کے رفقاء درس میں چند قابل ذکر اسماء مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مفتی محمد معراج قادری فیض آباد، (۲) مولینا حافظ مسیح احمد کلکتہ، (۳) مولینا حافظ فتح احمد بستی، (۴) مولینا حافظ سید علیم الدین اعظم گڑھ، (۵) مولینا عبدالرحمن بستی، (۶) مولینا مفتی عبدالسلام گونڈہ، (۷) مولینا ممتاز احمد سہرسہ، بہار۔ (۸) مولینا علاء الدین ایس کے نگر۔ (۹) مولینا مفتی غلام حیدر سینٹا مڑھی بہار۔ (۱۰) مولینا محمد یعقوب بستی۔

قابل ذکر اساتذہ:- بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبدالمنان صاحب مبارکپور، محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب گھوسی، شیخ القرآن حضرت علامہ عبداللہ خان صاحب عزیزی، حضرت علامہ عبدالشکور صاحب، پلاموں بہار، حضرت علامہ اسرار احمد صاحب، مبارکپور۔ حضرت علامہ نصیر الدین صاحب بہار، حضرت علامہ یسین اختر صاحب مصباحی، علامہ

افتخار احمد صاحب گھوسی، مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی، مولانا اعجاز احمد صاحب مبارکپور، قاری ابوالحسن صاحب بعد فراغت آپ ایک سال تک عزیز ملت حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب جامعہ اشرفیہ مبارکپور کے حکم سے جامعہ کے شعبہ تبلیغ و ارشاد سے منسلک رہے، پھر مشرقی یوپی کی مشہور درس گاہ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد کی مجلس منتظمہ کے صدر مخیر قوم و ملت جناب الحاج سیٹھ اقبال احمد صاحب کے اصرار پر خیر آباد تشریف لائے اور دارالعلوم کے شعبہ عالیہ میں نائب عالیہ کے عہدہ پر آپ کا تقرر ہوا، سالوں تک اسی عہدے پر فائز رہ کر اپنے فرائض بحسن و خوبی انجام دیتے رہے، اور وقتاً فوقتاً کار گزار صدر المدرسین کی ذمہ داریاں بھی نبھاتے رہے۔ پھر ۲۰۰۲ء میں مجلس منتظمہ نے آپ کی مدبرانہ، منظمانہ اور عالمانہ صلاحیتوں کے پیش نظر پرنسپل کے اعلیٰ ترین عہدہ پر آپ کو نامزد کیا۔ ۲۰۰۲ء سے تاحال صدر المدرسین کے ممتاز ترین منصب پر فائز رہ کر باوقار اور باصلاحیت اساتذہ کی ٹیم کے ساتھ اپنی ذمہ داریاں بحسن و خوبی نبھا رہے ہیں۔

آپ کو تفہیم کتب پر مکمل دسترس حاصل ہے۔ مشکل سے مشکل ترین مباحث کو پانی پانی کر کے سمجھانے کا فن آپ بخوبی جانتے ہیں۔

حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ:- آپ کی طویل ترین تدریسی خدمات سے متاثر ہو کر جامعہ حضرت قطب الدین بختیار کاکی دہلی نے جشن معراج النبی کے موقع پر امیر القلم علامہ یسین اختر مصباحی کے ہاتھوں سے ۲۰۰۸ء میں آپ کو حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ سے سرفراز کیا۔ اور مبلغ ۵۰۰۰ روپے نقد پیش کئے۔

خطابت:- آپ ایک ہر دلعزیز خطیب بھی ہیں، زمانہ طالب علمی ہی سے آپ میں خطابت کا جو ہر نکھرنے لگا تھا، یوم رضا کے موقع پر الجامعۃ الاشرفیہ کے طلباء کے مابین ہونے والے تقریری مقابلہ میں منتخب عناوین پر ہر سال حصہ لیتے رہے اور پہلی پوزیشن حاصل کرتے رہے، یہاں تک کہ طلباء جامعہ اور گرد و پیش میں آپ کی پر جوش خطابت کی شہرت پھیل گئی۔ اور اطراف و جوانب میں ہونے والے جلسوں میں زمانہ طالب علمی ہی سے مدعو کئے جانے لگے۔

دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد سے متصل جامع مسجد میں بیس (۲۰) سال سے مختلف عناوین پر نہایت ہی مؤثر انداز میں خطابت کا جو ہر لٹا رہے ہیں۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف صوبوں اور خطوں میں آپ کی بڑی کامیاب اور معرکہ الآرا تقریریں ہوتی ہیں۔ تقریر و خطابت میں معنویت و مقصدیت سلاست و روانی برجستگی و بے ساختگی، فصیحانہ الفاظ، ترشے ترشائے جملے، اچھوتا طرز تکلم، بر محل اشعار کی جلوہ سامانیاں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ بقول غالب:-

ہیں اور بھی دنیا میں سنخور بہت اچھے

کہتے ہیں کہ غالب کا ہے انداز بیاں اور

تصنیف و تالیف :- زبان کے ساتھ ساتھ آپ قلم کے بھی دھنی ہیں آپ کا شہب قلم مختلف موضوعات پر یکساں طور پر اپنی جولانی فکر دکھاتا ہے تدریسی تقریری بے پناہ مصروفیات کے باوجود آپ کی درج ذیل کتابیں معرض وجود میں آئیں۔
فضیلت رمضان، زاد الحرمین، مخزن طب، توضیحات احسن (شرح ملاحسن)
شعر و شاعری :- آپ محض نثر ہی کے نہیں بلکہ شعر و سخن کے بھی شہر یار ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ آپ کا کوئی شعری مجموعہ اب تک منظر عام پر نہیں آیا ہے مگر جس دن آپ کا نعتیہ مجموعہ منصہ شہود پر آئے گا اس دن آپ ایک قادر الکلام شاعر سے بھی متعارف ہوں گے۔

راقم السطور ان دنوں جماعت خامسہ کا طالب علم تھا دارالعلوم کی جامع مسجد میں حجاج کرام کی الوداعی تقریب تھی جس میں دارالعلوم کے اساتذہ کے ساتھ استاذ الشعراء جناب اوج اعظمی چریا کوٹی بھی جلوہ افروز ہوئے تھے ایک مترنم طالب علم نے آپ کا نعتیہ کلام پیش کیا جس کا مقطع یہ ہے۔

پیغام کاش لانی باد صبا کسی دن - اے بدر چل مدینہ آقا بلا رہے ہیں
جسے سن کر استاذ الشعراء خوشی سے اچھل پڑے اور آپ کی شاعرانہ لیاقت پر کچھ اس طرح تاثر پیش کیا۔
”اب تک مولینا بدر الدجی کو میں ایک مصنف، مقرر اور مدرس کی حیثیت سے جان رہا تھا، لیکن آج مجھے معلوم ہوا کہ آپ اچھے شاعر بھی ہیں۔“

شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ آپ کی تصنیف مخزن طب کی تقریظ پہ رقم طراز ہیں:
”جناب مولینا بدر الدجی صاحب مصباحی زید مجدہ نوجوان علماء میں ایک ممتاز حیثیت کے مالک ہیں، اچھے مدرس، اچھے مقرر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ معاملہ فہم صائب الرائے شخص بھی ہیں اور اب فن طب پر ان کی یہ تصنیف اس کی دلیل ہے کہ یہ ایک اچھے مصنف بھی ہیں اور ان کی کمند شوق کی رسائی اونچے سے اونچے مقام تک ہے۔ گویا کہ ۔

زر بکف گل پیرہن رنگین قباء آتش بجام
ایک قطرہ سو طرح سے سرخرو ہو کر اٹھا

تقریظ

شیخ المسعودی محقق فن حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب رضوی

شیخ الحدیث الجامعة الاسلامیة، روناہی فیض آباد یو۔ پی۔

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

اما بعد۔ علم منطق ایک ایسا اہم ضروری علم ہے کہ انسان اس علم کے ذریعہ فکری غلطیوں سے محفوظ رہتا ہے اور عقول انسانی کی اس سے اصلاح ہوتی ہے اور قوت نظریہ و عملیہ پر کمال پیدا ہوتا ہے اور مقاصد و مطالب کے اثبات میں قدرت و اقتدار حاصل ہوتا ہے اپنے اسلاف نے ضرورت کے مطابق اس سے اشتغال رکھا ہے اور اس کی خوبیاں و فوائد بیان کئے اور اس علم و فن میں بہت سی کتابیں تصانیف فرمائیں حضرت حجتہ الاسلام امام غزالی علیہ الرحمۃ الباری اس علم سے متعلق فرماتے ہیں کہ من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلاً اور امام طحاوی علیہ رحمۃ الباری فرماتے ہیں المنطق معیار العلم من لم یعرف لایوثق بعلم اور امام الائمہ خاتم المحققین اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین و ملت رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ منطق بلاشبہ مفید و بکار آمد علم ہے اور اکثر جگہ محتاج الیہ ہے اسی علم شریف کی کتاب ملاحسن جو نہایت مشکل اور ادق کتاب ہے مدارس کے علماء و طلبہ اس کی اہمیت سے بخوبی واقف ہیں جو داخل درس نظامیہ ہے اب تک اس کی کوئی اردو شرح اپنوں کی فقیر کی معلومات کے مطابق معرض وجود میں نہ آسکی تھی محبت مکرم حضرت مولانا بدر الدجی صاحب مصباحی بستوی زید علمہ نے اس کی ضرورت کا احساس کیا چنانچہ موصوف نے اپنی علمی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے معتد بہ مقدار میں اس کی سلیس اردو زبان میں بہت عمدہ و مفید شرح کر کے طلباء علوم اسلامیہ پر احسان عظیم کیا، شرح نہایت عمدہ و مفید ہے مشکل و پیچیدہ مسائل و مباحث کو حتی الوسع آسان لفظوں میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور زیادہ تر قیل و قال اور غیر ضروری مباحث سے احتراز و اجتناب کیا گیا ہے اور افراط و تفریط سے محفوظ ہے فقیر کی دعا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ اس شرح کو مقبول خواص علماء کرام و طلبہ عظام بنائے اور اس سے استفادہ کی توفیق رفیق بخشے اور حضرت مصنف زید مجدہ کو دنیا اور آخرت کی برکتوں سے نوازے اور دیگر کتابوں کے حواشی و شروح لکھنے کی اخلاص و خلوص کے ساتھ توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔ بجاہ حبیبہ الکریم صلی اللہ المولیٰ تعالیٰ علیہ وسلم۔

فقط محتاج دعا

شبیر حسن رضوی غفرلہ القدیر القوی

خادم الجامعة الاسلامیہ روناہی فیض آباد، یو۔ پی۔

بسم الله الرحمن الرحيم

تأثر

ماہر علوم و فنون حضرت علامہ الحاج شمس الہدی صاحب مصباحی، استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور، اعظم گڑھ

الحمد لله وحده والصلوة والسلام على من لا نبي بعده و على اله وجميع من صحبه و سائر من تبعه .

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ علم منطق سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

منطق علوم الیہ سے ہے اور آلات و وسائل کے لئے حکم مقصود کا ہوتا ہے، مگر اسی وقت تک کہ وہ بقدر توسل اور بقصد

توسل سیکھے جائیں اس طور پر وہ بھی مورد فضائل ہیں، ایک جگہ اور فرماتے ہیں ”منطق بلاشبہ مفید اور کارآمد اور اکثر جگہ محتاج الیہ ہے“ مطلقاً علوم عقلیہ کی تعلیم و تعلم کو ناجائز بتانا جہالت شدیدہ اور سفاہت بعیدہ ہے منطق سے استعداد آنا منظور ہے۔“

امام غزالی، امام رازی، امام طحاوی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہم نے بھی اس علم کو اہمیت دی ہے۔ ”من لم يعرف

المنطق فلا ثقة له في العلوم اصلاً۔“

امام احمد رضا قدس سرہ نے معقولات میں جن کتب کے درس و تدریس کے لئے ارشاد فرمایا ہے انھیں میں شرح

سلم العلوم معروف بملاحسن کا بھی تذکرہ فرمایا ہے یہ کتاب درسیات نظامیہ میں خاصی اہمیت کی حامل ہے۔ اس شرح سے عبارت فہمی، نکات آفرینی اور علمی بحث و تحقیص کا سلیقہ اور شعور ملتا ہے۔

استاذ العلماء جلالتہ العلم حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علمی استعداد و صلاحیت اور فنی قابلیت و لیاقت پیدا کرنے میں جن

پانچ کتب کو کافی مؤثر قرار دیا ہے ان میں ”ملاحسن“ بھی ہے، اس کتاب کی بہت سی شرحیں اپنوں نے کم اور غیروں نے زیادہ کی ہیں،

غیروں میں اکثر کا حال تو یہ ہے کہ متن و شرح کا مفہوم کچھ ہے، اور وہ اپنی الگ الاپ رہے ہیں، بس ان دو بہروں والا معاملہ ہے کہ ایک

نے دوسرے کو سلام کیا تو اس نے جواب میں کہا بیگن توڑ رہا ہوں، اہل و عیال کی خیریت دریافت کیا تو بولا سب کو بھون کر کھاؤں گا۔ یعنی

سوال از آسمان جواب از ریشتماں۔ پھر بھی ایسی شرحوں کو ہمارے طلبہ تو طلبہ بعض علماء بھی اپنی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔

ہم بہت مشکور ہیں فاضل جلیل حضرت مولانا بدر الدجی مصباحی زید مجدہ صدر المدرسین مدرسہ ضیاء العلوم خیر آباد

منو کے جنھوں نے ملاحسن کے بحث مطالب تک کی بزبان اردو شرح فرمائی ہے۔ جس کا انداز بیان سلیس اور سہل ہے مختصر

لفظوں میں روح بحث اور اصل مقصود کو ذہن نشین کروانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ خدائے تعالیٰ اس شرح کو علوم اسلامیہ

کے طلبہ و علماء میں مقبول عام بنائے۔ اور مولانا موصوف کو اس طرح کی مزید درسی خدمات کی توفیق رفیق سے نوازے۔

آمین۔ بجاہ حبیبہ الکریم علیہ الفضل الصلوٰۃ والتسلیم۔

شمس الہدی عفی عنہ

خادم تدریس جامعہ اشرفیہ، مبارکپور اعظم گڑھ، (یو. پی.)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين، سبحانه الظاهر انه اسم بمعنى التسبيح و منصوب بفعل مضمر و هو سبحت و التسبيح التنزيه و هو التبري عن السوء و التفعيل قد يكون بإيجاد الفعل فيطأوه فعل من الانفعال مثلاً كما في قطعه فانقطع و هو مستحيل في جنابه تعالى و قد يكون بانتساب الفعل بالاعتقاد او بالقول او بالاشارة عن الجوارح و قد يكون بدلالة الحال فيشمل التسبيح القهري ايضاً و الاربعة الاخيرة متحققة في جنابه تعالى فالثلاثة الاول منها تختص بذوى العقول من المسبحين و الاخير يشمل الكل.

ترجمہ:- ساری تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے جو ساری کائنات کا پالنہار ہے اور درود و سلام ہو انبیاء اور مرسلین کے سردار محمد ﷺ پر اور ان کی آل اور ان کے تمام اصحاب پر۔ سبحانہ پاکی ہے اسے ظاہر یہ ہے کہ سبحانہ اسم مصدر ہے جو تسبیح کے معنی میں ہے اور فعل مضمر سے منصوب ہے اور وہ فعل سجدت ہے اور تسبیح کا معنی تنزیہ ہے اور تنزیہ بری چیز سے برأت کو ظاہر کرنا ہے اور تفعیل کا باب کبھی فعل کے ایجاد کے لئے آتا ہے۔ جس کی مطاوعت باب انفعال کا کوئی فعل کرتا ہے، جیسے میں نے اسے کاٹا تو وہ کٹ گیا اور یہ ایک ایسا معنی ہے جو باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور باب تفعیل کبھی انتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے اعتقاد سے ہو یا قول یا اعضا جوارح سے ہو اور کبھی تسبیح دلالت حال سے ہوتی ہے تو یہ تسبیح قہری کو بھی شامل ہے اور اخیر کی چاروں تسبیحات باری تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں ان میں تین شروع کی تسبیحات تسبیح کرنے والوں میں ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں اور آخری تسبیح ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو شامل ہے۔

بحث اول

تشریح:

سبحانہ

اعترض:- مصنف نے حدیث رسول ”کل امر ذی بال لم یبدأ بحمد الله فهو أقطع“ کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ انھوں نے اپنی کتاب کو اللہ تعالیٰ کی حمد سے نہیں شروع کیا ہے۔

جواب:- مصنف نے حدیث کی مخالفت نہیں کی ہے اس لیے کہ ذات باری تعالیٰ کی حمد کے لئے کسی مخصوص صیغہ کی وضع

نہیں ہوئی ہے، بلکہ ہر وہ لفظ جو اس کی تحمید و تقدیس اور تزیین پر دلالت کرتا ہے اس سے اس کی حمد ہو جائے گی اب چاہے وہ مادہ حمد سے ہو یا کسی اور مادہ سے ہو جیسے سبحان وغیرہ اور اس میں دفع تو ہم انحصار بھی ہے پھر کل جدید لذیذ بھی ملحوظ ہے۔ نیز حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں مذکور ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ حمد بالقلم ضروری ہے بلکہ حدیث میں مطلق حمد کی تاکید کی گئی ہے اب چاہے وہ حمد بالقلم ہو یا حمد باللسان۔ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے حمد قلمی تو نہ کیا ہو حمد لسانی کر لی ہو۔

اعترض: - سبحانہ کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور نہیں ہے، لہذا اضمار بلا مرجع کی خراب لازم آتی ہے۔

جواب: - سبحانہ کی ضمیر کا مرجع بسم اللہ الرحمن میں جو لفظ اللہ کلمہ جلالت مذکور ہے وہی ضمیر کا مرجع ہے، یا الرحمن یا رحیم ضمیر کا مرجع ہے۔

یہ جواب اس صورت میں ہے جب کہ بسم اللہ کو کتاب کا جز مانا جائے۔ دوسری تقدیر پر جواب یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر کی دلالت التزاماً مسج بالکسر اور مسج بالفتح پر ہوتی ہے۔ یہاں پر مسج جس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے ضمیر کا مرجع ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ ہر قلب مومن میں موجود ہے لہذا مرجع کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں۔

(بحث ثانی)

سبحان میں بظاہر تین احتمالات ہیں اسم مصدر ہے، مصدر ہے، علم مصدر ہے۔

اسم مصدر: - جو معنی حدیثی پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق نہ ہوتا ہو۔

مصدر: - جو معنی حدیثی پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق بھی ہوتا ہو۔

علم مصدر: - جو کسی ذات پر دلالت کرے اور وزن مصدر پر ہو۔

مذہب رائج یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے، مصدر اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اگر مصدر ہوگا تو مزید کا ہوگا یا مجرد کا، مزید کا مصدر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ مزید کے مصادر میں سے کوئی بھی مصدر فعلان کے وزن پر نہیں آتا ہے، تاہم مجرد کا مصدر تو ہو سکتا ہے لیکن معنی غیر مناسب ہوگا کیوں کہ اس صورت میں اس کو کسی فعل محذوف کا مفعول مطلق ماننا پڑے گا جیسے سبحانہ جس کا معنی ہوگا پاک ہو اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا اور ظاہر ہے کہ یہ حمد کے تقاضے کے خلاف ہے اس لیے کہ مقام حمد یہ چاہتا ہے کہ اس میں حامد کا دخل ہو اور یہاں پر ایسا نہیں ہے لہذا لفظ سبحان مصدر نہیں ہو سکتا۔

اور سبحانہ علم مصدر بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ علم مضاف نہیں ہوتا اور یہ ضمیرہ کی طرف مضاف ہے لہذا تیسری صورت کہ یہ اسم مصدر ہے متعین ہوگئی۔

اب چونکہ یہ فعل مقدر کا مفعول مطلق ہے اس وجہ سے منصوب ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحت اللہ سبحاناً یا

سبح اللہ نفسہ سبحاناً۔ پہلی صورت میں یہ مفعول کی طرف مضاف ہوگا، اور دوسری صورت میں فاعل کی طرف مضاف ہوگا۔

فعل محذوف کی تقدیر اس لئے ضروری ہے کہ فعل چونکہ زمانہ کے ساتھ مقترن ہوتا ہے اس لئے حدوث اور توجہ دلالت کرتا ہے اور حمد کے شایان شان یہ ہے کہ وہ دوام اور استمرار پر دلالت کرے لہذا یہاں پر فعل کو مقدر مانا جائے گا نہیں کیا جائے گا ورنہ حدوث پر دلالت ہو جائے گی۔

(بحث ثالث)

سبحان اسم مصدر ہے اور تسبیح کے معنی میں ہے جو کہ باب تفعیل سے آتا ہے اور تفعیل کی خاصیت مطاوعت ہے۔ فاعل اپنے فعل کے ذریعہ مفعول میں اثر ڈالے اور مفعول اس اثر کو قبول کرے۔ جیسے قطعہ فانقطع میں نے اسے کاٹا تو کٹ گیا اس تقدیر پر سبحانہ کا جو تسبیح کے معنی میں ہے معنی یہ ہوا کہ میں نے اس کو پاک کیا تو وہ پاک ہوا اور اس سے استکمال بالغیر لازم آتا ہے جو کہ باری تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے اور یہ اس کے حق میں محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ تفعیل ہمیشہ مطاوعت کے لئے نہیں آتا ہے بلکہ کبھی انتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے جیسے کفر یا فسقہ یعنی فعل کی نسبت کسی کی طرف کر دینا جیسے کہ مذکورہ مثال میں متکلم نے کفر و فسق کی نسبت کو فلاں کی طرف کر دیا ہے۔

اب انتساب فعل کی متعدد صورتیں ہیں۔

- (۱) انتساب فعل بالاعتقاد:- اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اعتقاد جازم ہو اور اذعان و یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے نقائص، عیوب اور حدوث و امکان وغیرہ سے مبرا ہے۔
- (۲) انتساب بالقول:- اس کا مطلب یہ ہے کہ زبان سے مذکورہ تمام تنزیہات کا اقرار کیا جائے۔
- (۳) انتساب بالجوارح:- اعضائے جوارح کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت، کبریائی اور علوئے مرتبت کا اظہار کیا جائے۔ جیسے قیام، قعود، رکوع، سجود کے ذریعہ۔

اور کبھی دلالت حال سے بھی تسبیح ہوتی ہے کہ مسج اپنے امکان و حدوث وغیرہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس کا خالق و صانع ہر قسم کے عیب سے مبرا ہے۔ یہ آخری تسبیح قہری کو بھی شامل ہے۔ جو بغیر اختیار کے صادر ہوتی ہے۔ اتنی تفصیل کے بعد اب یہ جاننا چاہئے کہ یہاں پر تسبیح کا جو پہلا معنی ایجاد فعل ہے وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ لیکن آخر کے چاروں معنی کا تحقق ذات باری تعالیٰ کے لئے ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے اعتقاد کے ذریعہ یا قول کے ذریعہ

یا اعضاء جوارح کے ذریعہ یا دلالت حال کے ذریعہ تسبیح کو ذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب کر دے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ آخر کی چاروں تسبیحات میں سے تین پہلی تسبیحیں ذوی العقول کے ساتھ مختص ہیں۔ اور آخر ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کو عام ہے مگر یہ ان لوگوں کے قول پر ہے جو لوگ آیت کریمہ سبح لہ ما فی السموات والارض، اور وان من شیء الا یسبح بحمدہ کی تفسیر تسبیح حالی سے کرتے ہیں لیکن جو لوگ ایسا نہیں مانتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح سے اللہ تعالیٰ کو اس بات پر قدرت ہے کہ وہ انسان کو قوت گویائی اور نظر و فکر کی صلاحیت دی ہے جس کے ذریعہ وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح وغیرہ کرتا ہے ویسے ہی اس کو اس بات پر بھی قدرت ہے کہ وہ چرند و پرند، شجر و حجر، زمین و آسمان اور دیگر مخلوقات کو اس بات کی صلاحیت عطا فرمادے کہ وہ بھی انسانوں کی طرح اللہ تعالیٰ کی تسبیح قوی کرنے لگیں۔ اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ لہذا ان حضرات کے قول پر چاروں تسبیحات ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہیں۔

ثم للتسبیح شبه بالمرکبات الخارجیة من الحقائق المتصلة فیستدعی عللاً اربعاً فالمسبح هو العلة الفاعلیة والقول والعمل والحال والاعتقاد كالعلة المادیة وتخصیصاتھا العارضة لها من اظهار التبری عن كل سوء بمنزلة العلة الصوریة و غایتھا انعکاس اشعة التنزه الى المنزهین بالكسر فان المنزه بالفتح لا ینزه، من تنزیههم بل هم ینزهون به وهکذا حال الحمد والصلوة.

ترجمہ :- پھر تسبیح کو حقائق واقعہ اور مرکبات خارجیہ سے مشابہت حاصل ہے لہذا اس کے لئے چار علتیں درکار ہیں تو مسبح علت فاعلیہ ہے اور قول و عمل حال و اعتقاد علت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقض سے اظہار برأت کے ذریعہ وہ خصوصیات جو مسبح کو عارض ہوتی ہیں علت صوریہ کی منزل میں ہیں اور پاکی کی چمک کا پاکی بیان کرنے والوں کی جانب منعکس ہونا علت غائیہ ہے، اس لئے کہ جس کی پاکی بیان کی جائے (اللہ تعالیٰ) وہ تو خود پاک ہے ان کی پاکی بیان کرنے سے پاک نہیں ہوگا یہ اس کی تسبیح کر کے خود پاک ہوں گے یہی حال حمد اور صلوة کا بھی ہے۔

تشریح :- چوتھی بحث کے طور پر شارح فرماتے ہیں کہ تسبیح ان مرکبات خارجہ کے مشابہ ہے جو خارج میں حقیقتاً موجود ہوں نہ کہ اختراعاً مشابہت اس امر میں ہے کہ جس طرح مرکبات خارجیہ کا صدور فاعل مختار سے ہوتا ہے اسی طرح تسبیح کا بھی اور جس طرح مرکبات خارجیہ کے آثار مرتب ہوتے ہیں اسی طرح تسبیح کے بھی۔

لہذا جس طرح سے اس نوعیت کے مرکبات خارجیہ علل اربعہ کو مشتمل ہوتے ہیں یونہی تسبیح بھی علل اربعہ کا تقاضہ

کرتی ہے۔

علل اربعہ کی توضیح:-

علت:- جس کا کوئی اپنے وجود میں محتاج ہو جیسے کہ کرسی بڑھئی کی محتاج ہے۔ اس مثال میں بڑھئی علت ہے اور

کرسی معلول۔

معلول:- جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے کرسی اپنے وجود میں بڑھئی کی محتاج ہے اس مثال میں کرسی

معلول ہے اور بڑھئی علت ہے۔

علت کی چار قسمیں ہیں:- (۱) علت فاعلی، (۲) علت مادی، (۳) علت صوری، (۴) علت غائی۔

علت فاعلی:- مامنہ اشئ، جس نے کسی شی کو وجود دیا ہو جیسے کرسی کو نجار نے وجود دیا ہے۔

علت مادی:- مابہ اشئ بالقوۃ جس سے کوئی شی بنے جیسے کرسی کے لئے لکڑی کے ٹکڑے۔

علت صوری:- مابہ اشئ بالفعل، کسی شی کی شکل و صورت کو علت صوری کہتے ہیں۔ جیسے کرسی کی شکل و صورت۔

علت غائی:- مالا جملہ اشئ کسی شی کی غرض و غایت کو کہتے ہیں جیسے کرسی پر بیٹھنا اس میں علت فاعلی اور علت غائی معلول کی

حقیقت و ماہیت سے خارج ہوتی ہیں اور علت مادی و صوری معلول کی ماہیت و حقیقت کا جز ہوتی ہیں۔ علت غائی تصور میں

وجود معلول سے پہلے ہوتی ہے اور وجود میں معلول کے بعد ہوتی ہے۔ اور علت مادی و وجود میں معلول سے مقدم ہوتی ہے۔

چونکہ تسبیح مرکبات خارجیہ کے مشابہہ ہے لہذا مرکبات خارجیہ کی طرح سے یہ بھی علل اربعہ پر مشتمل ہے تو مسبح علت فاعلیہ

ہے اور قول و عمل حال اور اعتقاد علت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقص و عیوب حدوث و امکان سے ذات باری تعالیٰ کی

اظہار، براست کی مختلف تعبیریں علت صوریہ کی منزل میں ہے اور ان تنزیہات کے ذریعہ بندہ جو خود پاک و صاف ہوتا ہے

یہ علت غائیہ ہے اس لئے کہ ان تنزیہات سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک اور مبرا نہیں ہوتی بلکہ بندے خود ان تنزیہات کی

برکت سے منزہ اور پاک و صاف ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تو بذاتہ پاک و صاف اور منزہ ہے یہی حال حمد اور صلاۃ کا ہے یعنی

جس طرح سے تسبیح علل اربعہ پر مشتمل ہے اسی طرح حمد اور صلاۃ بھی علل اربعہ پر مشتمل ہیں۔ حامد اور مصلیٰ علت فاعلیہ ہیں

حمد و صلاۃ کے الفاظ یا اعتقاد وغیرہ علت مادیہ کی منزل میں ہیں اور تخصیصات علت صوریہ کی منزل میں ہیں۔ حامد اور مصلیٰ پر

حمد و صلاۃ کی شعاؤں کا انعکاس علت غائیہ ہے۔

اعتراض:- تسبیح کا مرکبات خارجیہ کے مشابہہ ہونا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرکبات خارجیہ سب فاعل مختار سے

صادر ہوتے ہیں جبکہ تسبیح کی ایک قسم تسبیح قہری اور حالی ہے جو فاعل مختار سے صادر نہیں ہوتی اس لئے کہ شجر و حجر سے جو تسبیح

ہوتی ہے اس میں شجر و حجر فاعل مختار نہیں ہیں۔

جواب:- یہاں پر تسبیح کو جو مرکبات خارجیہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے یہ اکثر کے اعتبار سے ہے یعنی تسبیح کی اکثر نوعیں مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہوتی ہیں نہ کہ ہر ایک، لہذا اکثر حکم الكل.

اعتراض:- شارح نے قول و عمل حال اور اعتقاد کو علت مادیہ کی طرح سے کیوں کہا ہے یعنی کاف تشبیہ کا کیوں داخل کیا گیا اسی طرح سے تخصیصات عارضہ کو علت صورتیہ کی منزل میں کہا گیا کیوں علت صورتیہ نہیں کہا گیا۔

جواب:- اس لئے کہ قول و عمل حال اور اعتقاد اور تخصیصات عارضہ اجسام کی قبیل سے نہیں ہیں جبکہ علت صورتیہ و علت مادیہ اجسام کا خاصہ ہے۔

ما اعظم شانہ حال من ضمیر سبحانہ بتقدیر القول ای مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ۔
ترجمہ:- کیا ہی عظیم ہے اس کی شان یہ پورا جملہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے، مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ کے قول کی تقدیر سے۔

ما اعظم شانہ

تشریح:-

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اعظم شانہ کا پورا جملہ سبحانہ کی ضمیرہ سے حال واقع ہے۔

اعتراض:- حال کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جملہ خبریہ ہو ما اعظم شانہ جملہ انشائیہ ہے کیونکہ صیغہ تعجب ہے لہذا اس کا حال بننا درست نہیں ہے۔

جواب:- ملاحظہ اس اعتراض کے جواب کے طور پر فرماتے ہیں کہ قول بمعنی مقول کی تقدیر سے ما اعظم شانہ حال واقع ہے یعنی اصل عبارت یہ ہے کہ سبحانہ مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ اور یہ جملہ یقینی طور پر خبر ہے۔ لہذا اب اس کا حال بننا درست ہو گیا۔

محققین نے ما اعظم شانہ کے متعلق یہ بحث کی ہے کہ ما اعظم بظاہر فعل تعجب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ما فعل جو فعل تعجب ہے اس کے ہم وزن ہے حالانکہ یہ فعل تعجب میں سے نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو فعل تعجب میں سے مان لیا جائے تو ذات باری تعالیٰ پر معاذ اللہ مجہولیت غیر کا ایہام لازم آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ما افعل میں ماسیوہ کے نزدیک موصوفہ ہے لہذا اس صورت میں ما اعظم شانہ میں ماشی عظیم کے معنی میں ہوگا اور ترکیب میں مبتدا واقع ہوگا اور اس کا مابعد خبر ہوگا تو اب معنی یہ ہوگا کہ شی عظیم اعظم شانہ یعنی شی عظیم نے ذات باری تعالیٰ کی شان کو بڑھا دیا لہذا لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان بذاتہ نہیں ہے بلکہ غیر کی محتاج ہے اور انخفش کے نزدیک موصولہ ہے اور عبارت یوں ہوگی الذی اعظم شانہ فهو شی عظیم یعنی جس نے اللہ تعالیٰ کی شان کو بڑھا دیا وہ شی عظیم ہے اس صورت میں بھی وہی سابقہ خرابی لازم آتی ہے ہر دونوں صورت میں وہم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی عظمت شان غیر سے مستفاد ہے اس کا

جواب یہ ہے کہ ما فعل کے جو معنی سببویہ اور اخفش نے بیان کئے وہ اصلی معنی ہیں اور مصنف نے یہاں اس کو مجازی معنی میں استعمال کیا ہے یعنی استفہام کے معنی میں جو ایسے موقع پر تحریر اور تعجب کے اظہار کے لئے آتا ہے تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ اور اس کے صفات واقعیہ ایسے ہی ہیں کے سارے محققین و عقلاء حیرت زدہ ہیں۔

لا یحد هذا القول بظاهره یحتمل ان یکون حالا من الشان او ضميره اعنى المتصل به الراجع الى الله سبحانه و على الاول یکون الظاهر من الحد حدا یقف المحدود عنده ای شانہ تعالیٰ لا یقف عند حد لا یتجاوزه و على الثانى یکون الظاهر من الحد أما الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فیکون معنى الکلام انه سبحانه و تعالیٰ لیس له طرف ونهاية لخروجه تعالیٰ عن الكمیات والمتکممات واما الحد بمعنی المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية كما يشعر به قوله فى الحاشية لانه بسیط ذهنًا و خارجًا.

ترجمہ:- اس کی حد نہیں کی جاسکتی یہ قول بظاہر شان یا ضمیر شان سے حال ہونے کا احتمال رکھتا ہے ضمیر شان سے مراد وہ ضمیر ہے جو شان سے متصل ہے اللہ سبحانہ کی طرف راجع ہے پہلی صورت میں حد سے بظاہر وہ حد مراد ہے جس کے پاس محدود ٹھہر جائے یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی نہیں ہے جو کسی ایسی حد پر جا کر رک جائے کہ اس کے آگے وہ تجاوز نہ کر سکے اور دوسری صورت پر ظاہر یہ ہے کہ حد کا معنی یا تو طرف ہوگا جیسے خط کے لئے نقطہ اور سطح کے لئے خط اور جسم کے لئے سطح تو مصنف کے کلام لا یحد کا معنی ہوگا اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لئے طرف اور نہایت نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ مقدرات اور ذو مقدرات سے پاک ہے یا حد اس معرف کے معنی میں ہے جو اجزاء حقیقیہ سے مرکب ہو جیسا کہ مصنف کا قول جو حاشیہ میں ہے (لانه بسیط ذهنًا و خارجًا) اس کا پتہ دیتا ہے یعنی باری تعالیٰ کے لئے کوئی معرف نہیں ہے اس لئے ذات باری تعالیٰ ذہنا و خارجًا بسیط ہے۔

تشریح:- لا یحد نحوی ترکیب کے لحاظ سے لا یحد میں متعدد احتمالات موجود ہیں۔

احتمال اول:- لا یحد جملہ مستانفہ ہے، اس پر سوال یہ ہوا کہ جملہ مستانفہ ہمیشہ سوال مقدر کے جواب میں آتا ہے تو یہاں پر وہ سوال مقدر کیا ہے؟

جواب:- سوال مقدر یہ ہے کہ جب مصنف نے یہ فرمایا کہ سبحانه ما اعظم شانہ تو کوئی قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ کیف تسبیحہ و تقدیسہ المدلول علیہ بقولہ سبحانه ذات باری تعالیٰ کی تقدیس و تسبیح جس پر کہ لفظ سبحان دلالت کرتا ہے کی کیا کیفیت ہے؟ و کیف شانہ الذی یدل علیہ ما اعظم شانہ. ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان کا کیا عالم ہے جس پر کہ ما اعظم شانہ دلالت کرتا ہے تو اب اس کا جواب مصنف لا یحد سے دے رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی

تبیح و تقدیس اور اس کی عظمت شان کا عالم یہ ہے کہ اس کی حد نہیں بیان کی جاسکتی۔

احتمال ثانی :- لایحد ولا یتصور شانہ کی صفت واقع ہے اس صورت میں اعتراض یہ واقع ہوتا ہے کہ شانہ اضافت الی الضمیر کی وجہ سے معرفہ ہے جبکہ لایحد جملہ ہونے کی وجہ سے نکرہ۔ کیونکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہذا موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے جو کہ امر ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شان میں ابہام انتہائی درجہ تک پہنچا ہوا ہے لہذا یہ اضافت کی صورت میں بھی معرفہ نہیں ہو سکتا لہذا موصوف و صفت دونوں نکرہ ہو گئے۔

احتمال ثالث :- لایحد ولا یتصور، سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ضمیرہ ذوالحال اور حال کے درمیان ما اعظم شانہ سے فصل لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فصل بالاجنبی درست نہیں ہوتا، ما اعظم شانہ فصل بالاجنبی نہیں ہے۔

احتمال رابع :- لایحد ولا یتصور لفظ شان سے حال واقع ہیں۔

احتمال خامس :- لایحد ولا یتصور ضمیر شان سے حال واقع ہیں۔

فاضل شارح نے اخیر کے دونوں احتمالات پر بحث کی ہے۔

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ حد کا معنی سمجھ لیا جائے۔ حد کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی، حد کا معنی لغوی نہایت ہے، یعنی کسی شئی کی انتہا کو حد کہتے ہیں، اب نہایت کی دو صورت ہوگی، ایک نہایت عددی، یعنی ایسی انتہا جو اعداد کے لئے ہوتی ہے۔ دوسری نہایت مقداری، یعنی ایسی انتہا جو کسی مادی اور مجسم شئی کے لئے ہوتی ہے۔ نہایت عددی ایسے معدود میں ہوتی ہے جس میں تعدد اور تکثر ہو اس کو کم منفصل کہتے ہیں اور نہایت مقداری ایسے امور مادیہ کے لئے ہوتی ہے جن میں اجزاء مقداریہ پائے جاتے ہیں۔ اس کو کم متصل کہا جاتا ہے۔

حد کا معنی اصطلاحی وہ ہے جو مناطقہ کے عرف میں مستعمل ہے یعنی معرف جیسے کہ انسان کی حد حیوان ناطق ہے جو کہ انسان کا معرف ہے۔ اتنی بات ذہن نشین کر لینے کے بعد اب شارح کی بحث سمجھنا چاہئے۔ فرماتے ہیں کہ لایحد بظاہر یہ احتمال رکھتا ہے کہ شان سے حال واقع ہو یا شان کی اس ضمیر سے جو ذات باری تعالیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

بظاہر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ لایحد سے متصل جملہ ما اعظم شانہ حال واقع ہے تو یہی مناسب ہے کہ اس کا تابع بھی حال واقع ہو۔

ایک چھوٹا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے جو یہ فرمایا کہ ضمیر شان سے حال مانا جائے تو آخر ایسا کیسے ہو سکتا ہے جب کہ یہاں پر کوئی ایسی ضمیر نہیں موجود ہے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو تو اس کا جواب شارح نے یہ عبارت بڑھا کر اعنی المتصل بہ الرجوع الی اللہ یعنی اس ضمیر سے حال مانا جائے جو شان سے متصل ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف راجع

ہے نہ کہ کسی ایسی ضمیر سے حال مانا جائے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو جیسا کہ ضمیرہ سے وہم ہوتا ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اگر لایحد شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقداری اور حد کا معنی اصلاحی مراد نہیں اور نہایت مقداری اور معرف کی نفی مراد نہیں اس لئے کہ شان خواہ باری تعالیٰ کی ہو خواہ ممکن اور مخلوق کی چونکہ یہ جسم اور جسمانیات سے نہیں ہے، لہذا تمام شانوں کی حالت یہی ہے کہ ان کی حد مقداری نہیں ہوتی تو اس جملے میں باری تعالیٰ کی کیا خصوصیت کہ مقام حمد میں اس کا ذکر ہو اسی طرح کسی کی بھی شان کی حد منطقی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ شان کے لئے اجزاء حقیقی نہیں ہوتے تو شان الہی سے حد منطقی معرف کی نفی بھی بے فائدہ ہے۔

لہذا جب شان سے حال ماننے کی صورت میں دو شقیں باطل ہو گئیں تو پہلی صورت کہ حد سے مراد نہایت عددی ہے۔ جو تعدد کو مستلزم ہوتی ہے وہ مراد ہوگی۔ اور معنی یہ ہوگا کہ لایحد یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی ہے جس کے لئے کوئی انتہا نہیں ہے جیسا کہ قرآن پاک خود شاہد ہے۔ کل یوم ہو فی شان۔

علی الثانی :- اور دوسرا احتمال جبکہ لایحد ضمیر شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقداری ہوگی جس سے ابن تیمیہ کے قول کی تردید ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہونے کا قائل ہے (بحوالہ قول اسلم) یا حد کا معنی اصطلاحی معرف مراد ہوگا پہلی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی طرف اور نہایت مقداری نہیں ہے اس لئے کہ نہایت مقداری کمیات و متکلمات اشیاء کے لئے ہوئی ہے یعنی ان چیزوں کے لئے ہوتی ہے جو ذومادہ اور ذومقدار اور قابل ابعاد ثلاثہ ہوتی ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ ان سے مبرا و منزہ ہے۔

دوسری صورت جب کہ حد بمعنی معرف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی ایسا معرف نہیں ہے جو کہ اجزاء حقیقیہ سے مرکب ہو اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ ترکیب سے پاک و صاف ہے جیسا کہ خود مصنف نے حاشیہ میں تصریح کر دی ہے کہ ذات باری تعالیٰ اجزاء حقیقیہ سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ وہ ذہنا و خارجاً ہر طرح سے بسیط ہے۔

وبیانہ علی وجہ التحقيق بحيث لا يمازجه سفسطة على ما ادى اليه نظري هو ان الاجزاء الحقيقية للشيء ما يدخل في قوام حقيقته اى ما يدخل في ذاته ولا شك ان الذات محفوظة في كلا نحوي الوجود الذهنى والخارجى بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو التحقيق فالاجزاء الداخلة حقيقة في ذات الشيء تكون محفوظة في كلا نحوي الوجود وحينئذ يثبت التلازم بالبرهان بين الاجزاء الحقيقية الخارجية والذهنية ومع قطع النظر عن القول بحصول الاشياء في الذهن بانفسها نقول على تقدير القول بالمثال في الذهن ايضاً ان الاجزاء الحقيقية ما يكون داخل في نفس قوامها فاذا كان قوامها في الخارج فقط

فاجزاؤها الحقيقية هي الاجزاء الخارجية فقط واما الاجزاء للمثال للشيء فليس اجزاء للشيء بل للامر المبائن له وبالجمله ان التحديد المراد ههنا هو التحديد بالاجزاء الحقيقية وهي عين الاجزاء الخارجية او مستلزمة لها وعلى التقديرين يلزم من نفى الاجزاء الخارجية نفى التحديد الحقيقي المراد ههنا.

توجمه :- وبيانه على وجه التحقيق اور اس کا بیان تحقیقی طور پر اس حیثیت سے کہ اس میں خطا کی آمیزش نہ ہو جس کی طرف میری نظر گئی ہے وہ یہ ہے کہ شی کے اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو شی کی حقیقت کے قوام میں داخل ہوتے ہیں یعنی وہ اجزاء ذات شی میں داخل ہوں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ذات وجود کی دونوں قسموں ذہنی اور خارجی میں سے ہر ایک میں محفوظ ہے، ذہن میں بذات خود اشیاء کے حصول کے قول کی بنا پر جیسا کہ یہی تحقیق ہے پس وہ اجزاء جو ذات شی میں حقیقتاً داخل ہوں وجود کی دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں محفوظ ہوں گے اور اس وقت اجزاء حقیقیہ، خارجیہ اور ذہنیہ کے درمیان تلازم برہان سے ثابت ہوگا اور حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن سے قطع نظر حصول اشیاء بامثالہا فی الذہن کے قول کی تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو نفس شی کے قوام میں داخل ہوں تو جب شی کا قوام صرف خارج میں ہوگا تو اس کے اجزاء حقیقیہ صرف اجزاء خارجیہ ہوں گے رہے مثال شی کے اجزاء تو وہ شی کے اجزاء نہیں اس امر کے اجزاء ہیں جو نفس شی کے مباین ہے، حاصل یہ ہے کہ جو تحدید یہاں پر مراد ہے وہ اجزاء حقیقیہ کی تحدید ہے اور اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ کا عین ہیں یا ان کو مستلزم ہیں اور دونوں ہی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کی نفی سے تحدید حقیقی کی نفی لازم آئے گی جو یہاں مراد ہے۔

تشریح :- یہاں سے شارح اجزاء حقیقیہ کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ استدلال سے قبل کچھ تمہیدی کلمات بھی پیش کر رہے ہیں۔ ان تمہیدی جملوں کا فائدہ شارح کے قول لم یکن لقول من قال کی تشریح سے ظاہر ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر اس حیثیت سے کہ اس میں سفسطہ کی آمیزش قطعی نہ ہو جس کی طرف کہ خالص میری نظر گئی ہے اس طرح سے ہے۔ اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند مصطلحات کا سمجھنا ضروری ہے۔

اجزاء حقیقیہ :- شی کے ان اجزاء کو کہتے ہیں جن سے شی وجود میں آئے، یعنی جو شی کی ماہیت اور حقیقت میں داخل ہوں۔

اجزاء ذہنیہ :- شی جب ذہن میں ہو تو اس کے وہ اجزاء جو ذہن میں ہوں گے انہیں اجزاء ذہنیہ کہیں گے۔

اجزاء خارجیہ :- شی جب خارج میں ہو تو اس کے وہ اجزاء جو خارج میں ہوں ان کو اجزاء خارجیہ کہا جاتا ہے۔

اجزاء ذہنیہ و خارجیہ میں تحقیقی فرق

شیء کے اجزاء ذہنیہ وہ ہوتے ہیں جو کل شیء پر محمول ہوتے ہوں اور آپس میں بھی بعض کا بعض پر حمل درست ہو جیسے کہ انسان کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں جو انسان پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے، الانسان حیوان ناطق۔ اسی طرح بولا جاتا ہے الحيوان ناطق یا الناطق حیوان۔ اور اجزاء خارجیہ وہ ہوتے ہیں جو کل شیء پر یا بعض کا بعض پر حمل نہ ہوتا ہو جیسے کہ جسم کے اجزاء ہیولی اور صورت جسمیہ ہیں جو جسم پر محمول نہیں ہوتے اور نہ ہی ہیولی کا حمل صورت پر اور صورت کا حمل ہیولی پر صحیح ہوتا ہے۔ اتنی تفصیل کے بعد اتنا سمجھنا چاہئے کہ شیء کے حصول فی الذہن کے تعلق سے حکما کے مختلف اقوال ہیں بعض کا قول یہ ہے کہ جس طرح شیء خارج میں موجود ہوتی ہے ویسے ہی بعینہ ذہن میں شیء کا وجود ہوتا ہے۔ عوارضات خارجیہ اور خصوصیات خارجیہ سے قطع نظریہ قول اکثر حکما کا ہے اور یہی رائج قول ہے اس کو حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن کہتے ہیں یعنی نفس شیء ہی ذہن میں جاتی ہے نہ کہ مثل شیء۔ جب کہ بعض حکما کا قول یہ ہے کہ مثل شیء ذہن میں جاتا ہے نہ کہ نفس شیء، یہ قول مرجوح ہے اس کو حصول اشیاء باشباہا کہتے ہیں۔

ولاشک ان الذات محفوظة

ملاحسن دلیل کی تمہید کے طور پر فرماتے ہیں کہ ذات شیء کا ایک وجود فی الذہن ہوتا ہے اور ایک وجود فی الخارج ہوتا ہے تو جب شیء خارج میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ بھی خارج میں موجود ہوں گے اور جب شیء ذہن میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ ذہن میں موجود ہوں گے۔

اس لئے کہ شیء کے اجزاء حقیقیہ شیء سے منفک نہیں ہوتے ورنہ شیء شیء ہی نہیں رہے گی لہذا شیء جہاں بھی ہوگی اس کے اجزاء حقیقیہ بھی وہاں ہوں گے اس سے معلوم ہو گیا کہ اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں منحصر ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ذہن میں خود ماہیت کا ہی حصول ہوتا ہے تو جب خارج میں ذات مرکب ذات اجزاء ہوگی تب ہی اس کے وجود ذہنی میں بھی اجزاء ہوں گے اور جو ماہیت خارج میں بسیط غیر ذات اجزاء ہوگی تو ذہن میں پہونچ کر اس میں اجزاء کہاں سے پیدا ہوں گے؟ ایسی ماہیت تو ذہن میں بھی بسیط ہی رہے گی تو بدلتا ظاہر ہو گیا کہ اجزاء ذہنی کے لئے اجزاء خارجی لازم اور اجزاء خارجیہ کے لئے اجزاء ذہنی لازم تو جس ماہیت کے اجزاء خارجی باطل ہوں گے اس کے اجزاء ذہنی بھی باطل ہوں گے یہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ہے، اور حصول اشیاء بامثالہا کی تقدیر پر صرف اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہوگی اس صورت میں اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں ہی منحصر ہوتے ہیں اس لئے کہ

باشا جہا کی تقدیر پر اجزاء ذہینہ شی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ہیں بلکہ مثل شی کے اجزاء ہوتے ہیں اور مثل شی اور شی میں مغایرت ہے۔

بالجملۃ ان التحدید: - ملا حسن فرماتے ہیں کہ متن میں لایسحد کے ضمن میں جو تحدید مراد ہے اس سے مراد تحدید حقیقی ہے تو اب لایسحد کا معنی ہوگا کہ ذات واجب الوجود کے لئے اجزاء حقیقیہ نہیں ہیں اور اجزاء حقیقیہ حصول اشیاء بامثالہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کے عین ہیں اور حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہیں اور ان دونوں میں ہر تقدیر پر چاہے اجزاء حقیقیہ خارجیہ کے عین ہوں یا مستلزم، اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہو جائے گی۔

وبیان نفيها على وجه التحقيق ان الواجب تعالى وتقدس لو كان له اجزاء خارجية فتكون تلك الاجزاء علالة تعالى ضرورة كون وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل وحينئذ يكون الكل معلولا متأخراً عن علله فهذا التأخر اما التأخر الذاتى فقط او مع الزمانى على الاول يثبت الحدوث الذاتى وعلى الثانى الحدوث الزمانى وكلا نحوى الحدوث مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكناً على تقدير القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقى وحينئذ ثبت المطلوب بالبرهان القطعى.

ترجمہ: - وبیان نفيها على وجه التحقيق "اور اجزاء خارجیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے اگر اجزاء خارجیہ ہوں گے تو وہ اجزاء ذات واجب تعالیٰ کے لئے علت ہوں گے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ اجزاء کے وجودات کل کے وجود کے لئے علت ہوتے ہیں اور اس وقت کل ایسا معلول ہوگا جو اپنی علتوں سے متاخر ہوگا تو یہ تاخر صرف ذاتی تاخر ہوگا یا ایک ساتھ ذاتی اور زمانی دونوں ہوگا پہلی تقدیر پر حدوث ذاتی ثابت ہوگا اور بر تقدیر ثانی حدوث زمانی بھی اور حدوث کی دونوں قسمیں ممکن کے ساتھ خاص ہیں، تو واجب تعالیٰ اجزاء حقیقیہ اور تحدید حقیقی کے قول کی تقدیر پر ممکن ہو جائے گا اور اس وقت مطلوب برہان قطعی سے ثابت ہو گیا۔

تشریح: - وبیان نفيها على وجه التحقيق: - ہمارا دعویٰ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ خارجیہ یا ذہنیہ نہیں ہیں۔ عام ازیں کہ ان میں آپس میں عینیت ہو یا اتلزام، اس لئے کہ اگر ذات واجب کے لئے اجزاء ہوں گے تو وہ اجزاء علت ہوں گے اور ذات واجب تعالیٰ معلول ہوگی۔ اس لئے کہ یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اجزاء کا وجود کل کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے تو جب اجزاء علت ہوں گے واجب تعالیٰ معلول ہوگا تو یہ ضروری ہے کہ علت و معلول کے مابین تقدم و تاخر پایا جائے تو اس تاخر معلول میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو معلول کا تاخر فقط ذاتی ہوگا یا فقط زمانی ہوگا۔ یا دونوں ہوگا۔ ثانی باطل ہے اس لئے کہ جز اور کل میں جو تقدم اور تاخر ہوتا ہے وہ ذاتی اور طبعی ہوتا ہے، لہذا اول کا احتمال یعنی

صرف ذاتی تاخر ہو ممکن ہوگا اسی طرح تیسرا احتمال کہ ذاتی زمانی کے ساتھ ہو ممکن ہوگا۔ لیکن ان دونوں احتمالات کی صورت میں ذات واجب تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس طرح کا تاخر حدوث کا خاصہ ہے تو ان دونوں صورت میں ذات باری تعالیٰ کا حادث بالذات یا حادث بالزمان ہونا لازم آتا ہے۔ خیال رہے کہ شارح نے صرف تقدم ذاتی، اور تقدم ذاتی مع زمانی کا ہی ذکر کیا ہے۔ کیسے لازم آتا ہے یہ سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل بحث کا سمجھنا مناسب ہے۔

عند الفلاسفہ قدیم اور حادث کی دو دو قسمیں ہیں قدیم بالذات، قدیم بالزمان، حادث بالذات، حادث بالزمان۔ قدیم بالذات :- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ۔
قدیم بالزمان :- جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ اور حکما کے نزدیک عقول عشرہ۔

حادث بالذات :- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو جیسے عقول عشرہ اور سارا عالم۔
حادث بالزمان :- جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔
علت :- جس پر معلول کا وجود موقوف ہو جیسے کہ عقل اول کے لئے باری تعالیٰ علت تامہ ہے۔
معلول :- جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے عقل اول جو باری تعالیٰ کا اپنے وجود میں محتاج ہے۔

تقدم کے اقسام

تقدم ذاتی :- متاخر متقدم کا محتاج ہو لیکن مقدم موخر کے وجود کے لئے علت تامہ نہ ہو۔ جیسے کہ ایک کا تقدم دو پر یا تصور کا تقدم تصدیق پر۔

تقدم زمانی :- جس میں متقدم متاخر کے ساتھ ایک وقت میں جمع نہ ہو اور نہ ہی متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو جیسے کہ سکندر ذوالقرنین کا تقدم حضرت ابو بکر صدیق پر۔

تقدم بالشرف :- جس میں متقدم کو متاخر پر فضیلت حاصل ہو جیسے کہ حضرت ابو بکر کا تقدم حضرت علی پر۔

تقدم بالرتبہ :- جس میں متقدم کو کسی دوسرے کے اعتبار سے موخر سے قربت حاصل ہو جیسے صف ثانی کا تقدم صف ثالث پر۔
تو اب اگر ذات باری تعالیٰ کا تاخر فقط ذاتی ہو تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود میں اجزا کا محتاج ہو جائے اور اسی کو حادث بالذات کہتے ہیں اور واجب تعالیٰ حدوث سے پاک ہے۔

اور اگر تاخر زمانی ہو تو اللہ تعالیٰ کا حادث بالزمان ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کے حدوث سے پاک و صاف ہے، اس لئے کہ حدوث امکان کی علامت ہے۔

ولم یکن لقول من قال ان الدلیل یقتضی لبطلان الاجزاء الخارجية دون الذهنیة، سبیل الی ہدم اساس المطلوب وبعبارة اخرى لك ان تقول فی بیان المطلوب ان الواجب تعالیٰ لو كانت له اجزاء یكون بحسب ذاته محتاجا الی نفس ذوات تلك الاجزاء وبحسب وجوده یكون محتاجاً الی وجود الاجزاء كما هو شان الذات والذاتی وبنیاه علی وجه التحقیق فی بعض الحواشی فیكون الواجب تعالیٰ بحسب نفس ذاته عاریاً عن الوجود فان المحتاج الی شیء آخر ولو كان جزءاً یكون فاقداً للوصف المحتاج فیہ وفقد ان الوجود هو العدم فیكون الواجب تعالیٰ بالنظر الی ذاته معدوماً وهذا ینافی معنی الوجوب الذاتی فانه عبارة عما لا یقبل العدم لذاته تعالیٰ.

ترجمہ :- ولم یکن لقول "اور جس نے کہا کہ یہ دلیل اجزائے خارجیہ کے بطلان کو چاہتی ہے نہ کہ ذہنیہ کا بطلان اس کے اس قول کے لئے مطلوب کی بنیاد منہدم کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔

بیان مطلوب میں تم بلفظ دیگر یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے ان اجزاء کی ذوات کا محتاج ہوگا اور اپنے وجود کے اعتبار سے ان اجزاء کے وجود کا محتاج ہوگا جیسا کہ ذات اور ذاتی کی شان ہے (کہ ذات اپنی ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے) اور اس کو ہم نے تحقیقی طور پر بعض حواشی میں ذکر کیا ہے تو واجب تعالیٰ نفس ذات کے اعتبار سے وجود سے خالی ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جو کسی دوسری شی کی طرف محتاج ہو، اگر چہ وہ جز ہی ہو۔ وہ محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے خالی ہوتا ہے۔ اور فقدان وجود عدم ہے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے معدوم ہو جائے گا اور یہ وجوب ذاتی کے معنی کے منافی ہے کیونکہ وجوب نام ہے اس کا جو ذات باری تعالیٰ کے لئے عدم قبول نہ کرے۔

تشریح :- ولم یکن لقول من قال

اس عبارت سے فاضل شارح ملاحسن نے محقق سندیلوی کے ایک اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذکورہ توضیح کے بعد کسی اعتراض کا اب کوئی راستہ نہیں ہے۔

اعتراض :- محقق سندیلوی کا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ دلیل سے باری تعالیٰ کی بساطت ذہنی ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ شیء اپنی ذات میں اور اپنے وجود میں کسی میں بھی اجزاء ذہنیہ کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ صرف اپنی ماہیت کے تحقق میں اجزاء ذہنیہ کی محتاج ہوتی ہے تو چونکہ شیء کا اجزاء ذہنیہ کی طرف احتیاج ذاتاً اور وجوداً نہیں ہوتا تو اگر اب ذات واجب تعالیٰ کے

لئے اجزاء ذبیہ مان لئے جائیں تو احتیاج کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔
 جواب :- ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجہ اور اجزاء ذبیہ میں منحصر ہیں اور اجزاء خارجہ اجزاء ذبیہ کو مستلزم ہیں تو جب اجزاء خارجہ کی نفی ہوگئی تو اجزاء ذبیہ کی بھی نفی لازمی ہوگی۔ ورنہ وجود ملزوم بغیر لازم کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور حصول اشیاء باشباحہ کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ کی نفی لازم آئے گی اور یہی مطلوب اور مقصود ہے۔ رہ گیا سوال اجزاء ذبیہ کا تو باشباحہ کی تقدیر پریشی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں بلکہ مثال شی کے اجزاء ہوتے ہیں اور مثال شی اور شی کے مابین مغایرت ہے لہذا اجزاء ذبیہ کی نفی کی ضرورت ہی نہیں۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ واجب بالذات کے لئے ضروری ہے کہ وہ ذاتاً وجوداً اور تحقق ماہیت کسی میں بھی کسی غیر کا محتاج نہ ہو لہذا اگر ذات باری کے لئے اجزاء ذبیہ مانے جائیں گے تو ایک اعتبار سے احتیاج کا استحالة لازم آئے گا۔ لہذا لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ ہر اعتبار سے بسیط ہے۔

بعبارة اخرى لك ان تقول

فاضل شارح نے یہاں سے تحدید حقیقی کی نفی پر ایک دوسری دلیل قائم کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو باری تعالیٰ اپنی ذات اور وجود میں اجزاء کی ذات اور وجود کا محتاج ہوگا اس لئے کہ ذات شی اپنے وجود اور ذات میں ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے جیسا کہ انسان اپنی ذات اور وجود میں حیوان ناطق کا محتاج ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی کسی کا محتاج ہوتا ہے تو محتاج محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے عاری اور خالی ہوتا ہے جیسا کہ زید اگر علم میں محمود کا محتاج ہو تو زید محتاج الیہ ہو اور علم وصف محتاج فیہ جس کا کہ زید محتاج ہے لہذا اب زید کے لئے ضروری ہے کہ ذات زید میں وصف محتاج فیہ (علم) نہ ہو ورنہ اگر زید میں علم موجود ہو تو وصف علم میں یہ محمود کا محتاج نہیں ہوگا۔ تو جب ذات باری تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو چونکہ ذات باری اپنے وجود اور ذات میں اجزاء کے وجود اور ذات کی محتاج ہوگی لہذا ضروری ہے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ وصف محتاج فیہ (ذات اور وجود) سے عاری ہو تو اب لازم آئے گا کہ ذات واجب تعالیٰ معدوم ہو جائے۔ اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اس لئے کہ وجوب بالذات کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ عدم کو لذاتہ قطعی قبول نہ کرے لہذا ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ نہیں ہیں۔

وقد يستدل على المطلوب بان الواجب تعالى لو كان له اجزاء فاما ان يكون تلك الاجزاء ممكنات فيلزم من رفعها بحسب الذات رفع الواجب كذلك فلا يكون الواجب واجباً. او ممتنعاً وهو ظاهر البطلان ضرورة ان امتناع الاجزاء يستلزم امتناع الكل. او

واجبات فیلزم تعدداً لواجب و ایضاً یلزم ان لا یكون الواجب تعالیٰ حقيقة محصلة بل امراً اعتباریاً فان الواجبات لا یعقل بينها علاقة الافتقار والاصارت ممكنة والتركيب الحقیقی لا یعقل بدون الافتقار.

ترجمہ:- اور کبھی مطلوب (تحدید حقیقی) کی نفی پر یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے تو بالذات ان کے رفع سے واجب تعالیٰ کا رفع لازم آئے گا۔ تو واجب واجب نہیں رہے گا یا وہ اجزاء محال ہوں گے اور یہ ظاہر البطلان ہے اس امر کے بدیہی ہونے کے سبب کہ اجزاء کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے یا وہ اجزاء واجب ہوں گے تو تعدد واجب لازم آئے گا، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعہ نہ ہوا امر اعتباری ہو جائے اس لئے کہ واجبات میں علاقہ احتیاج نہیں ہوتا ورنہ وہ اجزاء جو واجب ہیں ممکن ہو جائیں گے اور ترکیب حقیقی احتیاج کے بغیر متصور نہیں ہوتی۔

تشریح:- وقد يستدل علی المطلوب

یہاں سے فاضل شارح نے قاضی مبارک کی وہ دلیل جو انھوں نے تحدید حقیقی کی نفی پر قائم کی ہے نقل کی ہے اور پھر اس دلیل کی تضعیف بھی کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہوں گے یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے یا واجب ہوں گے یا ممتنع ہوں گے۔ تینوں احتمالات باطل ہیں، پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ وہ اجزاء اگر ممکن ہوں گے تو ان کے وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے اس لئے کہ ممتنع کے مقابل میں جو ممکن بولا جاتا ہے اس سے مراد امکان خاص ہوتا ہے اور امکان خاص میں وجود و عدم دونوں برابر ہوتا ہے لہذا یہاں پر بھی یہ اجزاء اگر ممکن ہوں گے تو امکان خاص کی بنا پر ان میں وجود و عدم برابر ہوں گے لہذا یہ اجزاء عدم کو قبول کریں گے تو اجزاء کے عدم سے واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا لہذا وہ اجزاء ممکن نہیں ہوں گے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ اجزاء ممتنع ہوں اس لئے کہ یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ اجزاء کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے تو اب اگر باری تعالیٰ کے اجزاء ممتنع ہوں تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ ممتنع ہو جائے اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ اجزاء واجب ہوں کیوں کہ اگر اجزاء واجب ہوں تو اجزاء میں تعدد کی بنا پر تعدد واجب لازم آئے گا اور تعدد واجب محال ہے اور اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعہ نہ ہو بلکہ امر اعتباری ہو، اس لئے کہ واجبات کے درمیان احتیاج کا تعلق نہیں ہوتا ورنہ اجزاء واجب نہ ہو کر ممکن ہو جائیں گے۔ جب کہ ترکیب حقیقی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج ہو ورنہ ایسے اجزاء سے جن میں علاقہ احتیاج نہ ہو جو مرکب ہوگا وہ مرکب حقیقی نہ ہوگا بلکہ اعتباری بن جائے گا تو اگر واجب تعالیٰ کے اجزاء واجب ہوں گے تو واجب تعالیٰ امر حقیقی نہ بن کر امر اعتباری ہو جائے گا

جس کا کہ خارج میں وجود واقعی نہیں ہوتا ہے اور یہ واجب بالذات کے منافی ہے۔

وهذا البيان و ان يقنع به الناظر ولكن لا يفهم المناظر فان تعدد الواجب تعالى باطل في نفس الامر بدليل شرعي و بيان عقلی خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فانهم يعلمون ذلك بالعقول ايضا في خلواتهم ومراقباتهم و صفاء اذهانهم ولكن لم يقم عليه برهان قوى يعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيها. وكذا القول بحصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة خاصة في نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع فقط.

ترجمہ :- یہ ایک ایسی ہی دلیل ہے جس پر ایک سلیم الطبع آدمی قناعت کر سکتا ہے لیکن مناظر اس پر خاموش نہیں رہے گا اس لئے کہ تعدد و جبا کا بطلان نفس الامر میں دلیل شرعی اور اس بیان عقلی سے ہے جو حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلاً ایسے عارفین کے قول سے تعدد و جبا باطل ہے جو تعدد و جبا کے بطلان کو اپنی عقلوں سے بھی جانتے ہیں نیز اپنی خلوتوں اور اپنے مراقبات اور اذہان کے پاک و صاف ہونے کی وجہ سے بھی تعدد و جبا کے بطلان کو جانتے ہیں لیکن عقول متوسطہ کی دنیا میں اس کے بطلان پر اب تک کوئی قوی دلیل قائم نہیں ہو سکی ہے جس میں ہماری گفتگو چل رہی ہے یوں ہی احتیاج بین الاجزاء میں ترکیب حقیقی کا انحصار ناقابل تسلیم ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان کوئی ایسا مخصوص علاقہ ہو جو نفس الامر میں مجہولۃ الکئہ ہو جس سے کہ واجب تعالیٰ امور اعتباریہ بمعنی امور اختراعیہ انتزاعیہ سے خارج ہو جائے۔

تشریح :- هذا البيان و ان يقنع به الناظر ولكن لا يفهم المناظر

اس عبارت سے ملا حسن قاضی مبارک کی مذکورہ دلیل کی تضعیف کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ یہ ایسی دلیل ہے جس سے سلیم الطبع آدمی مطمئن ہو سکتا ہے اور اس پر قناعت کر سکتا ہے لیکن تحقیقی اور تدقیقی نظر رکھنے والا مناظر اس دلیل کو سن کر خاموش نہیں رہے گا اس لئے کہ تعدد و جبا کا بطلان نفس الامر میں اس دلیل شرعی سے ہے جو برہان تمنع کے نام سے مشہور ہے اور ایسے بیان عقلی سے ہے جو عقول متوسطہ یعنی حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلاً ایسے عارفین باللہ کی عقلوں سے تعدد و جبا باطل ہے جو عارفین باللہ اپنی خلوت و جلوت اور توجہ الی اللہ اور اپنے اذہان و قلوب کے ہر قسم کے وسوسوں سے پاک و صاف ہونے کی بنا پر جانتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا تعدد و محال ہے لیکن تعدد و جبا پر کوئی ایسی برہان اب تک قائم نہیں ہوئی ہے جس کو کہ عقول حکما کی دنیا میں برہان شمار کیا جاسکے جب کہ یہاں پر گفتگو عقول حکما کی دنیا میں ہی ہے اسی طرح سے یہ بھی کہنا کہ ترکیب حقیقی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج ہونا قابل تسلیم ہے اس لئے کہ ہر ممکن ہے کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج کے علاوہ کوئی ایسا علاقہ ہو جو علاقہ احتیاج تو نہ ہو لیکن کوئی نہ

کوئی علاقہ ضرور ہو جو ہمارے لئے نفس الامر میں مجہولۃ الکنہ ہو یعنی جس کی حقیقت ہم نہ جانتے ہوں جس علاقہ مجہولۃ الکنہ کے ذریعہ مرکب امر اعتباری ہونے سے خارج ہو جائے اور امر حقیقی ہی رہے۔ (۱)

بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتبائنة في الوضع كالجدران مثلاً لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذا لك لا يستلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول القدسية للعرفاء فلا بد لاقامة البرهان المقنع للنظر والمناظر المنصف من البيان الذي ذكرته اولاً.

ترجمہ:- بلکہ حق بات یہ ہے کہ وہ تمام مجموعات جو کہ اجسام متبائنہ سے مرکب ہیں اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں جیسے کہ دیواریں ہیں ان کے لئے ایسے وجودات خارجیہ ہیں جو کل واحد واحد کے معنی میں اجزاء کے وجودات کے علاوہ ہیں اور مجموعات کے احکام نفس الامر میں اجزاء متغائرہ فی الواقع کے احکام کے مغائر ہوتے ہیں اور وجودات اور یہ احکامات کسی انتزاع منتزع اور اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتے تو اگر واجب تعالیٰ کا بھی وجود اسی طرح کا ہو تو عقل متوسط کے طریقے پر کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا اگرچہ زبان شرع اور عارفین باللہ کی عقل قدسیہ میں معاملہ اس کے برخلاف ہے لہذا مناظر اور انصاف پسند مناظر کو خاموش کرنے والی برہان قائم کرنے کے لئے وہی بیان ضروری ہے جسے میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتبائنة.

اس عبارت سے اس امر کا تحقیقی طور پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے مابین علاقہ احتیاج ضروری ہے فرماتے ہیں کہ ایسی شے جو ایسے اجسام سے مرکب ہو جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے متبائن اور ممتاز ہوں جیسے کہ دیوار ہے جو ایسی اینٹوں سے مرکب ہے جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں باوجود یہ کہ ان کے درمیان علاقہ احتیاج نہیں ہے حالانکہ جو ان کا مجموعہ دیوار ہے وہ مرکب حقیقی ہے جو خارج میں موجود ہے جس کا حکم اس کے اجزاء کے احکام سے مختلف ہے دیوار کے اجزاء بھی خارج میں موجود ہیں ان کا بھی الگ حکم ہے تو دیوار میں ان اجزاء سے ترکیب

(۱) دلیل تمناع کو علامہ تفتازانی نے بھی دلیل اقامی کہا ہے، مگر علامہ ابن حمام نے اس کی سخت تردید کی ہے یونہی علاقہ انتقار کے علاوہ علاقہ مجہول لکنہ کو بھی علماء نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور ملاحسن نے جو دیوار کی مثال دی وہ بھی صحیح نہیں کہ دیوار تو مرکب صناعی ہے مرکب حقیقی نہیں۔

حقیقی پائی جاتی ہے اور دیوار ایسا مرکب حقیقی ہے جو اعتبار معتبر اور انتزاع منترع کے تابع نہیں ہے اسی طرح سے ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اجزاء واجب ہوں ان میں علاقہ احتیاج نہ ہو اور وجود میں ایک دوسرے سے متبائن ہوں اور واجب تعالیٰ ان سے مرکب ہو اس صورت میں عقول متوسطہ کی دنیا میں کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا اگرچہ یہ امر شریعت اور عارفین کی عقول قدسیہ کے خلاف ہے لہذا اجزاء حقیقیہ کی نفی پر ایسی برہان کی ضرورت ہے جسے عام انسان کے ساتھ ساتھ ناقدانہ نظر رکھنے والا منصف مناظر بھی تسلیم کر سکے لہذا اس کے لئے ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہے جسے کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔ مولانا عبدالحق خیر آبادی فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو دیوار کی طرح مرکب ماننے پر بھی تو وہی استحالہ لازم آئے گا کہ اجزاء کا وجود کل کے وجود پر مقدم ہوگا، اور ذات اجزاء سے موخر ہوگی، تاخر ذاتی ہو یا زمانی کے ساتھ۔

ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء التحليلية المدة لادارية وغيرها من الامور الانتزاعية المحضة التي سموها الاجزاء على سبيل المسامحة ببيانات واهية فانه لا دخل له لاثبات المطلوب فان كلام المصنف ههنا وارد على التحقيق دون المسامحة والتخييل علا ان تلك الاجزاء انما تبطل لو بطل كونه تعالى جسماً بالبرهان وما بطل به بل انما بطل ذلك بلسان الشرع وفي عالم النظر ببيانات اشبه واخرى. هذا في الاجزاء المقدارية واما غيرها فانما يبطل لو بطل كون امر واحد بسيط في الخارج بحسب ذاته منشأ لانتزاع امور متكثرة وهو خلاف الواقع كما بينا في مقام اخر ولا يسعه هذا المقام.

پھر یہاں اجزائے تحلیلیہ مقداریہ اور غیر مقداریہ یعنی خالص امور انتزاعیہ جنہیں مجازاً اجزاء کہتے ہیں ان سب کو کمزور دلائل سے باطل کرنا فحش غلطیوں سے ہوگا کیونکہ اثبات مطلوب میں اس ابطال کا کوئی دخل نہیں کیونکہ محقق کا کلام یہاں تحقیق کے طریقے پر واقع ہے نہ کہ مجاز اور تخیل کے طریقے پر علاوہ ازیں یہ اجزاء باطل ہوں گے اگر اللہ کا برہان سے جسم ہونا باطل ہو جائے حالانکہ باری تعالیٰ کی جسمیت کا بطلان کسی دلیل سے نہیں ہوا ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا جسم ہونا لسان شرع سے باطل ہے اور عقل کی دنیا میں ایسے بیان سے جسم ہونا باطل ہے جو صحت کے مشابہ اور رسوا کن ہیں۔ یہ کلام اجزاء مقداریہ میں ہے رہے اجزاء غیر مقداریہ تو ان کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ امر واحد بسیط فی الخارج کا بحسب الذات امور کثیرہ کے انتزاع کا منشا ہونا باطل ہو جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کو دوسرے مقام پر بیان کیا ہے یہ مقام اس کی وسعت نہیں رکھتا۔

تشریح:- ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء المقدارية.

اس عبارت سے ملاحسن نے قاضی مبارک کی اس دلیل پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے جو انھوں نے ذات باری تعالیٰ کی

مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے قائم کی ہے قاضی مبارک نے ذات باری تعالیٰ کی مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے ذات باری تعالیٰ سے ان اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ہے جو تقسیم تحلیلی اور وہی کے بعد حاصل ہوتے ہیں اجزائے تحلیلیہ کو سمجھنے کے لئے تقسیم کی تفصیلی بحث سمجھ لینا چاہئے تقسیم کئی طرح سے ہوتی ہے ایک تقسیم تفلیکی ہے اور ایک تحلیلی، تقسیم تفلیکی کی تین قسمیں ہیں، قطعی، کسری، اور خرقی، تقسیم تحلیلی کی دو قسمیں ہیں وہی اور فرضی۔

تقسیم تفلیکی: - اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ ہو جائیں۔

تقسیم تحلیلی: - اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ نہ ہوں بلکہ جو اس میں صورت واحدہ ہوتی ہے اس کا عدم فرض کر لیا جاتا ہے۔

تقسیم قطعی: - اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو کسی ایسے آلہ کے ذریعہ ہو جس میں اثر اور نفوذ کی صلاحیت ہو جیسے کہ چاقو کے ذریعہ کسی کے جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا۔

تقسیم کسری: - اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو مصادمت شدیدہ سے ہو جیسے کسی لکڑی کا توڑ دینا۔

تقسیم خرقی: - اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو مصادمت خفیفہ سے ہو جیسے کسی کاغذ کا پھاڑ دینا۔

تقسیم وہمی: - اس تقسیم تحلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ہر حصہ کو ذہن جدا جدا پہچان لے، مثلاً کسی لکڑی کا کچھ حصہ سرخ ہو اور کچھ حصہ سیاہ ہو تو ذہن دونوں حصوں کو پہچان لے گا یا کسی لکڑی کے درمیان ایک نقطہ فرض کر لیا جائے تو لکڑی کے ایک جانب ایک حصہ ہوگا دوسری جانب دوسرا حصہ ہوگا۔

تقسیم فرضی: - اس تقسیم تحلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ذہن ہر حصہ کو الگ الگ نہ پہچان سکے مثلاً اگر ایک گز کی لکڑی ہو تو ذہن سمجھ جائے گا کہ اس کے دو حصے ایک ایک ہاتھ کے ہیں لیکن ان دونوں حصوں میں کون سا حصہ کہاں سے شروع ہوگا ذہن اس کو پہچان نہیں سکے گا۔

اجزائے تحلیلیہ میں ذہنائے شے کے اجزاء الگ الگ ہوتے ہیں قاضی مبارک نے اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ لایحد سے جب حد کا لغوی معنی مراد لیا جائے گا تو اس سے نہایت مقداری مراد ہوگی جس میں اجزائے تحلیلیہ ہوتے ہیں لہذا اگر اللہ تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ کی نفی نہیں ہوگی تو مطلق بساطت ثابت نہیں ہوگی صرف اجزاء خارجیہ اور اجزاء حقیقیہ اور ذہنیہ کی نفی سے ذات باری تعالیٰ کا ذہن و خارجاً بسیط ہونا لازم آئے گا لیکن تحلیلاً وہ بسیط نہیں ہوگی جب کہ یہ ضروری ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ہر قسم کی بساطت ثابت کی جائے۔ ملا حسن کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ

کی مطلق بساطت ثابت کرنے کے لئے اجزاء تحلیلیہ کی نفی کرنا یہ افاحش میں سے ہے اور یہ ایک لغوبات ہے اس لئے کہ اجزاء تحلیلیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یہی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ان پر اجزاء کا اطلاق مساحت کے طریقے پر ہوتا ہے واہیات دلیلوں کے ذریعہ۔ لہذا اجزاء تحلیلیہ کی نفی کا مطلوب کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ مصنف کا جو کلام یہاں پر وارد ہے اور ذات باری تعالیٰ سے جو اجزاء حد یہ کی نفی کی جا رہی ہے یہ علی سبیل التحقیق ہے نہ کی علی سبیل المسامحة والتخیل۔

علا ان تلک الاجزاء انما تبطل

یہاں سے ملاحسن نے قاضی مبارک کی دلیل کی فاشیت کو دوسرے طریقے سے ثابت کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے اجزاء تحلیلیہ کا ابطال اسی وقت ہوگا جب کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے جسمیت کو دلائل کے ذریعہ باطل کر دیا جائے حالانکہ ذات باری کی جسمیت کے بطلان پر حکماء نے اب تک کوئی قابل قدر اور تحقیقی دلیل قائم نہیں کی ہے۔ جتنی بھی دلیلیں بطلان جسمیت پر حکماء نے قائم کی ہیں وہ سب انتہائی کمزور اور بے بنیاد۔ سوا کن اور صحت کے مشابہ ہیں تاہم بطلان جسمیت پر شرعی دلیل ضرور قائم کی گئی ہے۔

علامہ فضل حق خیر آبادی فرماتے ہیں کہ یہاں شارح خود اپنی کہی ہوئی بات بھول رہے ہیں۔ (۱)

هذا فی الاجزاء المقداریہ

فرماتے ہیں کہ ان اجزاء تحلیلیہ کا بطلان جسمیت کے بطلان پر موقوف ہے یہ اجزاء مقداریہ کی صورت میں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ مقداریہ وغیرہ کی نفی ہوگی بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا باطل ہو جائے، لیکن اگر اللہ تعالیٰ کو ان امور انتزاعی سے مرکب مانا جائے تو اس کا ابطال اس وقت ہوگا جب کہ پہلے یہ باطل کر دیا جائے کہ امر واحد بسیط فی الخارج سے بحسب الذات امور کثیرہ مختلفہ کا انتزاع نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ یہ بھی خلاف واقعہ ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شئی واحد جو خارج میں بسیط ہو امور مختلفہ کثیرہ کے لئے منشأ انتزاع ہو جائے جیسے کہ کرہ میں ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اس لئے کہ کرہ شئی واحد بسیط ہے باوجود اس کے یہ منطقہ دوائر کبار اور چھوٹے دائرے اور قطب اور محور جو مختلف امور ہیں اور مختلفہ الاحکام والآثار ہیں اور ان سب کے لئے کرہ منشأ انتزاع ہے ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ ذات باری تعالیٰ امر واحد بسیط ہو اور اس سے مختلف امور کا انتزاع کیا جاسکے۔

(۱) اس سے پہلے خود اقرار کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور واجب کا ممکن ہونا محال ہے تو جب ذات باری کے لئے اجزاء ناممکن ہوئے تو اس کا جسم ہونا باطل ہے نیز شارح نے لایحد کی شرح میں خود اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ کم ہے نہ متکمم۔

علامہ عبدالحلیم صاحب فرنگی مکی فرماتے ہیں کہ ذات باری پر کرہ کا قیاس قیاس مع الفارق اور غلط ہے اس لئے کہ ذات باری بسیط محض ہے اس میں کوئی جزء نہیں ہے اور کرہ بسیط محض نہیں ہے اس میں بے شمار اجزاء مقدار یہ ہیں اس سے احکام مختلفہ منتزعہ ہوتے ہیں۔

ولا يتصور على صيغة المجهول. ای لا يتصور بالكنه و بكنهه اما الاول فقد ظهر بطلانه بما مر من ابطال الاجزاء الحقيقية فان العلم بالكنه انما يكون بها واما الثانى فلان الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته تعالى ومن البين ان التشخص الخارجى اب من ان يكون المتشخص به من حيث هو كذلك حاصل فى ذهن من الاذهان سيما اذا كان الشخص واجباً لذاته تعالى فان الواجب بالذات يكون غنياً بالذات عن الجاعل فلو حصل ذاته تعالى فى الذهن يكون متشخصاً به فهذا التشخص اما ان يكون هو التشخص الخارجى بعينه فيلزم الاحتياج الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلية او يكون مغايراً له فيلزم ان يكون للشخص الواحد تشخصان وهو باطل.

ترجمہ :- لا تصور مجہول کے صیغے پر معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ نہیں کیا جاسکتا لیکن اول تو اس کا بطلان اس دلیل سے ظاہر ہے جو اجزاء حقیقیہ کے ابطال کی گزر چکی ہے کیونکہ علم بالکنہ اجزاء حقیقیہ سے ہی ہوتا ہے لیکن ثانی تو اس لئے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور اس کا تشخص اس کی ذات کا عین ہے اور یہ واضح ہے کہ تشخص خارجی اس بات سے روکتا ہے کہ اس سے متشخص اور متصف ہونے والی شئی اس حیثیت سے ذہنوں میں سے کسی ذہن میں حاصل ہو بالخصوص جب کہ وہ شخص واجب لذاتہ ہو اس لئے کہ واجب بالذات جاعل سے بالذات بے نیاز ہوتا ہے تو اگر واجب تعالیٰ ذہن میں حاصل ہو تو ذہن میں وہ متشخص ہوگا تو یہ تشخص یا تو بعینہ تشخص خارجی ہوگا تو محل کی جانب احتیاج لازم آئے گا تو واجب تعالیٰ علت جاعلیہ کا محتاج ہو جائے گا یا تشخص ذہنی تشخص خارجی کے مغائر ہوگا تو لازم آئے گا کہ تشخص واحد کے دو تشخص ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

لا يتصور

تشریح :-

اس کا عطف لایحد پر ہے اور لایحد کی طرح سے یہ بھی معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے اگر معروف پڑھیں گے تو معنی یہ ہوگا اللہ تعالیٰ تصور نہیں کرتا یعنی ذات باری تعالیٰ کو کسی چیز کا علم بذریعہ تصور نہیں ہوتا اس لئے کہ تصویری سے جوشی کا علم ہوتا ہے اس میں شئی کی صورت ذہن میں چھپتی ہے تو اس چھپی ہوئی شئی کے ذریعہ ذہن میں شئی کا علم ہوتا ہے اور یہ علم حصولی ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سب سے مبرا اور منزہ ہے، اس کا علم حصولی نہیں، اور اگر مجہول پڑھا جائے

تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا لیکن اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہیں کیا جاسکتا ایسا نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ متصور ہوتی ہے اس لئے کہ بعض قضایا میں اللہ تعالیٰ کو موضوع بنایا جاتا ہے مثلاً اللہ حی یا اللہ عالم یا اللہ رزاق وغیرہ اب اگر اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہ ہو تو ان قضایا میں ذات باری تعالیٰ پہ بالترتیب حی، عالم یا رزاق وغیرہ کا حکم لگانا درست نہ ہوگا کیونکہ احکام لگانے کے لئے ضروری ہے کہ موضوع کا تصور کم از کم بوجہ ماضور ہو ورنہ حکم لگانا صحیح نہ ہوگا لہذا اس بات کی توضیح ضروری ہے کہ یہ بتایا جائے کہ ذات باری تعالیٰ کا کون سا تصور ممکن اور کون سا تصور ممکن نہیں ہے اس کے لئے مندرجہ ذیل امور کا سمجھنا ضروری ہے۔ تصور کی چار قسمیں ہیں تصور بالکنہ، تصور بکنہ، تصور بالوجہ، تصور بوجہ۔

تصور بالکنہ :- کسی شی کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ ذاتیات کو شی کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے جیسے کہ انسان کا تصور حیوان اور ناطق کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ حیوان اور ناطق کو انسان کی معرفت کے لئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے۔

تصور بکنہ :- کسی شی کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو لیکن ذاتیات کو اس کی معرفت کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ذریعہ ہو لیکن حیوان ناطق کو اس کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے یعنی التفات بالذات ذاتیات کی طرف ہو۔ جس کو اصطلاح میں کشف کہا جاتا ہے۔

تصور بکنہ کا یہ مشہور مفہوم ہے اور اس کا ایک معنی غیر مشہور بھی ہے وہ یہ کہ نفس شی ذہن میں آجائے اور نفس شی کا ذہن میں حضور شی کی شکل و صورت کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم حصولی میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں شی کا جو علم ہوتا ہے یہ ذاتیات کے ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ شی ذہن میں بنفسہ مرتسم ہو جاتی ہے یا نفس شی کا ذہن میں حضور ارتسام کے ذریعہ نہ ہو بلکہ وہ بغیر ارتسام کے ذہن میں حاضر ہو جائے۔

تصور بالوجہ :- شی کا تصور اس کے عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو حصول شے کے لئے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا جائے جیسے انسان کا تصور خک و کتابت سے ہو اور خک و کتابت کو انسان کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا جائے۔ تصور بوجہ :- کسی شی کا تصور اس کی عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے۔

ان چاروں طریقوں میں سے ذات باری تعالیٰ متصور بالوجہ اور بوجہ ہو سکتی ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن تصور بالکنہ اور بکنہ بالمعنی مشہور یہ ممکن نہیں ہے نہ باری تعالیٰ خود اپنی ذات کا تصور بالکنہ اور بکنہ بمعنی مشہور کر سکتا ہے اور نہ ہی ممکنات میں سے کوئی جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ ان دونوں تصورات کے ذریعہ ذات باری کا علم حاصل کر سکتے ہیں لیکن تصور بکنہ کا جو غیر مشہور معنی ہے اس کی جو دوسری شق ہے وہ انسان کے لئے تو محال ہے لیکن ذات باری کے لئے تو ممکن ہے بلکہ یہ واقع بھی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم اسی کے ذریعہ ہے اور تصور بکنہ کا جو غیر مشہور معنی ہے

اس کی جو پہلی شق ہے وہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تحصیل حاصل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کا علم علم حضوری کے ذریعہ پہلے ہی سے ہے تو ارتسام کے ذریعہ جاننا ممکن نہیں ہے اور یہ تصور انسان کے لئے بھی ممکن نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف بھی ضرور ہے لیکن اختلاف امکان میں ہے عدم وقوع میں سب کا اتفاق ہے تصور کی پہلی دونوں شقوں میں سے پہلی شق تصور بالکنہ اس کا بطلان ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں شے کا تصور اس کی ذاتیات جو اس کے اجزائے حقیقیہ ہوتے ہیں کے ذریعہ ہوتا ہے اور ذات باری تعالیٰ سے اجزاء حقیقیہ کی انہی پر دلیل لاسجد کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

واما الثانی فلان الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته.

یہاں سے فاضل شارح نے اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ ذات باری کا تصور بکنہ کیوں نہیں ہو سکتا دلیل سے پیشتر مندرجہ ذیل مصطلحات کا سمجھنا ضروری ہے۔

ماہیت :- شی من حیث ہی شی قطع نظر کسی صفت سے اتصاف کے ماہیت ہے۔

وجود :- ماہیت من حیث الاتصاف بصفات الوجود وجود ہے۔

تشخص :- وہ عوارضات جو شی کو اس کے جمیع ماعداسے ممتاز کر دیں۔

تصور بکنہ کے بطلان کی دلیل تین مقدمات پر مبنی ہے اول یہ ہے کہ ذات باری کا وجود اور اس کا تشخص اور اس کی ذات ان سب میں عینیت ہے یعنی ذات باری کا جو تشخص ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو اس کا وجود ہے وہی اس کا تشخص ہے ہاں ممکن میں یہ ضرور ہے کہ تشخص اور وجود ممکن میں عینیت نہیں ہوتی دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تشخص خارجی اس بات سے مانع ہے کہ وہ بعینہ ذہن میں تشخص خارجی کی حیثیت سے متشخص ہو جائے، البتہ اگر یہ حیثیت نہ رہے تو تشخص خارجی ذہن میں متشخص ہو سکتا ہے جیسے کہ اشخاص خارجیہ کا حصول ذہن میں ماہیت کلیہ کے ذریعہ ہوتا ہے کیا یہ بات واضح نہیں ہے؟ کہ اگر آگ ذہن میں اپنے تشخص خارجی کے ساتھ حاصل ہو جائے تو احتراق ذہن لازم آئے گا حالانکہ آگ ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور احتراق ذہن نہیں ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ تشخص خارجی تشخص خارجی کی حیثیت سے ذہن میں متشخص نہیں ہو سکتا عام ازیں کہ واجب کا تشخص ہو یا ممکن کا تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کسی جاعل کا یا محل کا محتاج نہیں ہے۔

اتنے مقدمات کے بعد اب ہم بطلان تصور بکنہ پر دلیل اس طرح پیش کریں گے کہ اگر واجب لذاتہ کسی ذہن میں حاصل ہو اور واجب لذاتہ کا تصور ہو تو یقینی طور پر ذہن میں متعین اور متشخص ہوگا تو یہ تشخص ذہنی یا تو تشخص خارجی کا عین ہوگا یا غیر ہوگا اگر عین ہوگا تو ذات باری تعالیٰ کا اپنے وجود اور تشخص خارجی میں محل کی طرف جو محل کہ ذہن ہے احتیاج لازم آئے گا تو ذات باری تعالیٰ علت جاعلیہ کی محتاج ہو جائے گی اور یہ تیسرے مقدمہ کا ابطال ہے تو ذات باری ممکن ہو جائے گی

اور یہ واجب کے منافی ہے اور اگر یہ تشخص ذہنی تشخص خارجی کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ شخص واحد متشخص ہو جائے دو تشخصات سے اور شخص واحد کا دو تشخص ہونا باطل ہے۔

فان قلت لا مضایقة اذا كان احدهما خارجيا والاخر ذهنياً وانما يلزم الاستحالة ولو كانا من جنس واحد قلت تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض به عن جميع ما عداه سواء كان كلياً او جزئياً خارجياً او ذهنياً فاذا حصل للشخص الخارجى بسبب التشخص الخارجى امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهنى له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

ترجمہ:- اگر تو یہ کہے کہ شخص واحد کے دو تشخص ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے جب کہ ان دونوں میں سے ایک خارجی ہو اور دوسرا ذہنی ہو استحالة اس وقت لازم آئے گا جب کہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں جواب یہ ہوگا کہ شئی کے تشخص کا مطلب یہ ہے کہ وہ معروض کے امتیاز کا فائدہ دے جمیع ماعداسے معروض کی حیثیت سے، عام ازیں کہ جمیع ماعداء کلی ہوں یا جزئی خارجی ہوں یا ذہنی تو جب شخص خارجی کے لئے تشخص خارجی کے سبب سے اس کے جمیع ماعداسے امتیاز کا فائدہ حاصل ہو گیا ہے تو اس کا جو تشخص ذہنی ہے یا تو اسے اس کے جمیع ماعداسے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا یا جمیع ماعداسے امتیاز کا فائدہ دے گا تو تحصيل حاصل لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔

تشریح:- فان قلت لا مضایقة اذا كان احدهما خارجيا.

یہاں سے ملاحظہ سے محقق سندیلوی کا اعتراض نقل کیا ہے جو انھوں نے اس دلیل پر وارد کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شخص واحد کے دو تشخصات کا بطلان مطلق ہو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ شخص واحد کے دو تشخص کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ دو تشخص ایک ہی جنس کے ہوں خارج کے یا ذہن کے مثلاً زید کا دو تشخص ہو اور دونوں تشخص خارجی ہوں یہ باطل ہے اسی طرح۔ سے زید کا دو تشخص ہو اور دونوں ذہنی ہی ہوں یہ بھی باطل ہے لیکن اگر شخص واحد کے دو تشخص دو جنس کے ہوں مثلاً زید کا ایک تشخص خارجی ہو اور ایک تشخص ذہنی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ تشخص خارجی کے ذریعہ زید ان جمیع ماعداسے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص خارجی میں شریک ہیں اور تشخص ذہنی کے ذریعہ ان جمیع ماعداسے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص ذہنی میں شریک ہیں آپ کی دلیل سے جو دو تشخص محال ہیں وہ لازم نہیں آتا اور جو تشخص لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہوتا ہے۔

قلت:- جواب کی تقریر یہ ہے کہ دو تشخص مطلقاً باطل ہے عام ازیں کہ ایک جنس کے ہوں یا دو مختلف جنسوں کے کیا تم جانتے نہیں ہو؟ کہ تشخص نام ہے اس کا جو شے کو اس کے جمیع ماعداسے ممتاز کر دے عام ازیں کہ وہ جمیع ماعداء موجود فی الخارج ہوں یا موجود فی الذہن کلی ہوں یا جزئی تو اگر اب شے واحد کے دو تشخص مان لئے جائیں ایک خارجی اور ایک ذہنی تو

یا تو دونوں شخص کا مجموعہ جمع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے گا یا نہیں اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو مجموعہ شخص ہی نہیں رہ جائے گا اور اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ دیتا ہے تو مجموعہ دو شخص نہیں ہوگا اس لئے کہ شخص اس کو کہتے ہیں جو مطلقاً جمع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے اور جب دونوں مل کر امتیاز کا فائدہ دے رہے ہیں تو وہ ایک شخص ہوگا اور اگر دونوں میں سے ہر ایک شخص امتیاز کا فائدہ دیتا ہے مثلاً شخص ذہنی بھی امتیاز کا فائدہ دیتا ہے شخص خارجی کے ساتھ ساتھ تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ شخص خارجی نے تو امتیاز کا فائدہ دے ہی دیا ہے تو شخص ذہنی وہ فائدہ کیسے دے گا جو فائدہ پہلے ہی حاصل ہو چکا ہے۔

و ح يظهر فساد ما زعم البعض من ان يكون الواجب لذاته بحسب وجوده وتخصه
الخارجي واجبا بالذات ويكون بحسب التشخص الذهني ممكناً بالذات نعم تعدد
التخصصات الذهنية او الخارجية او المختلطة من القبيلتين انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل
لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز الاخر
كذلك في ضمن شخص آخر فهذا الامتياز للاشخاص بالذات وللطبائع بالعرض .

ترجمہ :- اور اس وقت وہ فساد ظاہر ہو گیا جو بعض لوگوں نے گمان کیا ہے کہ واجب لذات اپنے وجود اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اور اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو ہاں تخصصات ذہنیہ یا خارجیہ کا تعدد یا ایسے تخصصات کا تعدد ح میں سے بعض خارجی ہوں بعض ذہنی تو یہ طبائع کلیہ کے لئے متصور ہو سکتا ہے تو طبیعت کلیہ کو امتیاز جمع ماعدا سے حاصل ہوگا کسی شخص کے ضمن میں اس کے تشخص کے واسطے سے یونہی دوسری طبیعت کلیہ کو دوسرے شخص کے ضمن میں امتیاز حاصل ہوگا تو اشخاص کے لئے امتیاز بالذات ہوگا اور طبائع کلیہ کے لئے بالعرض۔

تشریح :- و ح يظهر فساد ما زعم البعض

اس عبارت سے فاضل شارح نے محقق سندیلوی کے اس مزعوم کے فساد کا اظہار کیا ہے جس میں انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب لذات اپنے وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے محل کا محتاج ہو جائے چونکہ تشخص ذہنی حال فی الذہن ہوتا ہے اور حال محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج مستلزم امکان ہے۔

محقق سندیلوی فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج اس لئے نہیں ہے کہ واجب بالذات کے منافی وہ امکان ہے جو وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہو اور وہ امکان جو تشخص ذہن کے اعتبار سے ہو وہ واجب بالذات کے منافی

نہیں ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ محقق سند یلوی کے اس اعتقاد کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ شے واحد کے دو تشخص ہو سکتے ہیں اور جب ہم نے دلائل کے ذریعہ شے واحد کے دو تشخص کا بطلان ثابت کر دیا تو ان کا یہ مزعوم خود بخود فاسد ہو گیا۔

نعم تعدد الشخصات الذہنیۃ او الخارجیۃ

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے، تقریر اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شے واحد کے متعدد تشخصات ہوں یہ باطل ہے تو آپ کا یہ دعویٰ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شے واحد کے تشخصات میں تعدد ہو جیسے کہ طبیعت کلیہ تشخصات کثیرہ ذہنیہ اور خارجیہ سے متشخص ہوتی ہے اشخاص کے ضمن میں جیسے کہ انسان کی طبیعت کلیہ امر واحد ہے اور اس کے متعدد افراد خارجیہ اور ذہنیہ ہیں افراد خارجیہ میں سے ہر فرد کا الگ الگ ایک تشخص خارجی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد دوسرے افراد خارجیہ سے ممتاز ہوتا ہے ایسے ہی ہر فرد کے لئے الگ الگ ایک تشخص ذہنی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد افراد ذہنیہ سے ممتاز ہوتا ہے افراد خارجیہ اور ذہنیہ کی طبیعت کلیہ ہر فرد کے تشخص کے ضمن میں متشخص ہوتی ہے مثلاً زید کے تشخص کے ضمن میں انسان کی طبیعت کلیہ متشخص ہوتی ہے اسی طرح سے خالد، محمود، بکر وغیرہ کے تشخص کے ضمن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوئی اب چاہے یہ تشخص ذہنی ہو یا خارجی ذہنی ہوگا تو ذہن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی خارجی ہوگا تو خارج میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی تو طبیعت کلیہ جو امر واحد ہے اس کے متعدد تشخصات پائے گئے لہذا مطلقاً تشخصات کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں تو اب ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب تعالیٰ کے بھی متعدد تشخصات ہو جائیں۔

جواب :- ہمارا مقصود طبائع کلیات کے تشخصات کے تعدد کا ابطال نہیں ہے بلکہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ طبیعت کلیہ کے متعدد تشخصات ہو سکتے ہیں اور یہ ہمارے حق میں مضر نہیں ہے ہمارا مقصود تشخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان ہے کیونکہ یہاں پر واجب تعالیٰ جو امر واحد ہے اس کے تشخص کے تعدد کو باطل کرنا ہے اور تشخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان آپ کے اعتراض سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

فان قلت هذا البيان ينفي سبيل حصول الاشخاص الخارجیۃ فی الاذهان فكيف سبيل العلم بها قلت سبيل العلم فيها اما بالخواص المختصة او بحصول طبائعها الكلية فی الذهن مع حصول تشخص ذهني لها مماثل للتشخص الخارجی وحينئذ يكون الشخص الذهني المماثل في الحقيقة للشخص الخارجی كاشفا له فيستحفظ سبيل حصول الاشياء بانفسها ای بماهيتها الكلية بقدر الامكان.

ترجمہ :- اگر تم اعتراض کرو کہ یہ بیان اشخاص خارجیہ کے ذہن میں حصول کے راستے کو روک دیتا ہے تو آخر افراد

خارجیہ کا علم کیونکر ہوگا میں کہوں گا کہ افراد خارجیہ کے علم کا راستہ اور ذریعہ یا تو وہ خواص ہیں جو افراد خارجیہ کے ساتھ مختص ہیں یا افراد خارجیہ کے علم کا راستہ ان کی طبائع کلیہ کا ذہن میں حصول ہے افراد خارجیہ کے ذہن میں ایسے تشخص ذہنی کے حصول کے ساتھ جو تشخص خارجی کے مماثل ہیں تو اس وقت تشخص ذہنی جو درحقیقت تشخص خارجی کے مماثل ہے فرد خارجی کے لئے کاشف ہوگا تو حصول اشیاء بانفسہا کا راستہ اپنی ماہیت کلیہ کے ذریعہ بقدر الامکان محفوظ رہے گا۔

تشریح:- فان قلت هذا البيان ينفي سبيل حصول الاشخاص

اس عبارت سے ملا حسن نے اس امر پر کہ تشخص واحد کے دو تشخص باطل ہیں نقض وارد کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو جائے تو لازم آئے گا کہ افراد خارجیہ یا اشیاء خارجیہ کا ہمیں علم ہی نہ ہو اس لئے کہ افراد خارجیہ کا جو علم ہمیں ہوتا ہے وہ ان کے تشخص ذہنی ہی کے ذریعہ ہوتا ہے اور جب دو تشخص باطل ہیں تو آخر افراد خارجیہ کا علم ہمیں کیونکر ہوگا کیونکہ بعینہ یہ دلیل تمام افراد خارجیہ پر جاری ہو سکتی ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اگر تشخص خارجی مثلاً زید ذہن میں حاصل ہو تو وہ لامحالہ تشخص ہوگا تشخص ذہنی کے ساتھ تو وہ تشخص ذہنی یا تو جمیع اعداد سے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا کیونکہ تشخص نام ہے اس کا جو جمیع اعداد سے امتیاز کا فائدہ دے یا تشخص ذہنی امتیاز کا فائدہ دے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ امتیاز تشخص خارجی کے سبب سے حاصل ہو چکا ہے تو لازم آیا کہ تشخص خارجی کے علم کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ تشخص خارجی کے علم کے دروازے کے کھلنے میں کوئی شبہ نہیں ہے لہذا تشخص کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں ہے۔

قلت سبيل العلم فيها اما بالخواص المختصة

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ تشخص کے تعدد کے بطلان سے ذہن میں اشخاص خارجیہ کے حصول کی نفی نہیں ہوتی کہ ان کے علم کا دروازہ بند ہو جائے کیونکہ اب بھی دو صورتیں ہیں جن کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا، پہلی صورت ان خواص کا حصول فی الذہن ہے جو افراد خارجیہ کے ساتھ مختص ہوتے ہیں مثلاً زید کے جو خواص ہیں جب ذہن میں آئیں گے تو اس خاصہ کے ذریعہ زید کا بھی علم ہوگا کیونکہ وہ خاصہ جب زید کا خاصہ ہے تو زید کے علاوہ پر منطبق نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ افراد خارجیہ کی طبیعت کلیہ ذہن میں حاصل ہو پھر وہ طبیعت کلیہ جو ذہن میں حاصل ہوئی ہے ایسے تشخص ذہنی سے متشخص ہوگی جو تشخصات خارجیہ کے مماثل ہوں گے تو اشخاص ذہنیہ اشخاص خارجیہ کے مماثل ہوں گے جس کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا مثلاً زید کی ماہیت انسانیہ پہلے ذہن میں آئے گی پھر زید کی ماہیت انسانیہ ذہن میں ایسے تشخص ذہنی سے متعین ہو جائے گی جو تشخص خارجی کا عین تو نہیں ہوگا لیکن زید کے تشخص خارجی کا مثل ضرور ہوگا تو زید ذہن میں اس طرح متعین اور متشخص ہو کر حاصل ہو جائے گا۔

فیستحفظ سبیل حصول الاشیاء بانفسہا

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے میں ایک عذر پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا کا مقتضی یہ ہے کہ شخص خارجی بعینہ ذہن میں حاصل ہو لیکن جب شخص خارجی مثل شخص خارجی کے ذریعہ ذہن میں حاصل ہوگا تو حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن کے مقتضی کے خلاف ہوا تو آخر اس کی کیا صورت ہوگی تو ملاحظہ کرنے میں یہ عذر پیش کیا ہے کہ بقدر الامکان اشخاص خارجیہ کے حصول بانفسہا فی الذہن کی صورت یہ ہوگی کہ ماہیت کلیہ کا حصول ذہن میں اولاً ہو اور ماہیت کلیہ متشخص ہو ایسے تشخصات سے جو تشخصات خارجیہ کے مماثل ہوں اور ان کو کاشف ہوں۔ فیہ مافیہ۔ کیا یہی تشخص ذہنی نہیں ہے؟

وبقی مطالبة البرہان علی ان وجود الواجب وتشخصه عین ذاته وبیانہ ان التشخص الخاص والوجود کذلک لو لم یکن عینالہ تعالیٰ لکان اما جزءاً او زائداً والاول باطل لما مرّ سابقاً والثانی ایضاً باطل فان الزائد یتاتی فیہ احتمالات ثلثة اما ان یکون قائماً منضمّاً او منتزِعاً او امراً منفصلاً والانفصال ظاہر البطلان فان الوجود والتشخص کلیہما محمولان علی الواجب تعالیٰ والمنفصل لا یحمل اصلاً والقیام یستلزم احتیاج القائم الی مقام بہ والاحتیاج ملازم للامکان والممکن یستلزم العلة فوجود الواجب یستلزم ان یکون له علة ولا تكون غیرہ تعالیٰ والا لم یکن الواجب واجباً ولا یکون العلة نفس ذات الواجب من حیث ہی ہی فان العلیلة من خواص الوجود فالوجود الذی بحسبہ یکون علة لوجودہ اما ان یکون عین الوجود المعلول فیلزم الدور او غیرہ فیلزم التسلسل.

ترجمہ:- برہان کا مطالبہ اس دعویٰ پر باقی ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات واجب تعالیٰ کا عین ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور تشخص خاص اگر ذات واجب تعالیٰ کا عین نہ ہوں تو یا تو ذات واجب تعالیٰ کا جزء ہوں گے یا زائد علی الذات ہوں گے جزئیت کا بطلان گذشتہ دلیل سے ہو چکا ہے اور دوسری شق زائد ہونا بھی باطل ہے کیونکہ زائد ہونے کی صورت میں کل تین احتمالات ہوں گے یا تو قائم منضم ہوں گے یا منتزع ہوں گے یا امر منفصل ہوں گے انفصال ظاہر البطلان ہے کیونکہ وجود اور تشخص ذات واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں اور امر منفصل بالکل محمول نہیں ہوتا اور قیام قائم کے مقام بہ کی جانب احتیاج کو مستلزم ہے اور احتیاج امکان کو مستلزم ہے اور ممکن علت کو مستلزم ہے تو وجود واجب مستلزم ہے کہ اس کے لئے کوئی علت ہو اور وجود واجب کی علت ذات واجب کا غیر نہیں ہوگی ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور وجود واجب کی علت نفس ذات واجب من حیث ہی خود بھی نہیں ہوگی کیونکہ علیت وجود کے خواص سے ہے تو وہ وجود جو بحسب الوجود وجود واجب کے لئے علت ہے یا تو وجود معلول (واجب تعالیٰ) کا عین ہے تو دور لازم آئے گا یا وجود معلول کا

غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا۔

تشریح:-

بقی مطالبۃ البرہان علی ان وجود الواجب

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے سے اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات باری تعالیٰ کا عین ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ کا تشخص واجب تعالیٰ کا عین نہ ہو تو یا تو جز ہوگا یا زائد ہوگا جز ہونا یہ باطل ہے جیسا کہ جزئیت کے بطلان پر ماسبق میں دلیل گزر چکی ہے۔ دوسری صورت زائد ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر تشخص اور وجود باری تعالیٰ زائد علی ذات الواجب ہوں گے تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو قائم منضم ہوں گے جیسے کہ سواد جسم کے ساتھ منضم ہوتا ہے یا متزاع ہوں گے یا منفصل ہوں گے، امر منفصل ہونا یہ ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے الواجب تعالیٰ موجود و مشخص اور اجزائے منفصلہ کل پر محمول نہیں ہوتے کیونکہ زید ثوب بولنا صحیح نہیں ہے۔

ملاحظہ کرنے کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کیونکہ اجزاء منفصلہ کا حمل کل پر بالاشتقاق جائز ہے جسے حمل بالاشتقاق کہا جاتا ہے جیسے زید ذو مال، فافہم۔

اور قائم منضم ہونا یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قیام مقام بہ کی طرف قائم کے احتیاج کو مستلزم ہے اور احتیاج کے لئے امکان لازم ہے اور ممکن کے لئے علت مستلزم ہے تو اب جب وجود اور تشخص باری تعالیٰ کے لئے علت لازم ہوگئی تو وجود اور تشخص کی علت کیا ہے، آیا ذات باری تعالیٰ خود علت ہے اپنے تشخص اور وجود کے لئے یا اس کا غیر۔ غیر کا علت ہونا یہ درست نہیں ہے ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ کی علت ذات واجب تعالیٰ خود ہو من حیث ہی ہی۔ اس لئے کہ علیت کے لئے موجود ہونا ضروری ہے تو اب اگر ذات باری تعالیٰ خود علت ہو جائے تو وجود واجب ضروری ہوگا تو وہ وجود واجب جو علت کے درجہ میں ہے اس وجود کا عین ہوگا جو معلول کے درجہ میں ہے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا۔

اور اگر غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ وہ وجود جو طرف علیت میں ہے اس وجود کے مغایر ہے جو معلول کے درجہ میں ہے تو چونکہ وجود جو طرف علیت میں ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا محتاج ہے تو اب وہ ممکن ہو گیا۔ لہذا اس کے لئے اب ایک علت کی ضرورت ہے اور اس کی علت نفس ذات واجب تعالیٰ نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کا غیر علت ہوگا کیونکہ اس صورت میں احتیاج لازم آئے گا تو اب ہم کہیں گے کہ وہ وجود جو طرف علیت میں ہے یا تو وجود معلول کا عین ہوگا تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو پھر ہم اس میں اسی طرح سے کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا لہذا

قائم منضم ہونا بھی باطل ہے۔ منترع ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ انتزاع منترع کے تابع ہوتا ہے تو جب منترع کا عدم ہوگا تو واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا اور عدم واجب تعالیٰ محال ہے لہذا منترع ہونا بھی باطل ہے۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ وجود اور تشخص یہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں۔

هذا اذا قرء لا يتصور على صيغة المجهول ولو قرء على صيغة المعلوم يكون المراد به ان علمه تعالى ليس بحصول الصورة والارتسام كما ذهب اليه ارسطو والشيخان ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود ما لم يذكر مسألة علم الواجب التي هي من مهمات المسائل قد تحيرت فيه الافهام ولم يأت احد بما يتعلق بقلب الاذكياء واني مع اعتراف عجزى فى كل باب نذكر بتوفيق الله تعالى وتأييده ما ينشط به الاذهان الصافية ويميل اليه الافهام الفائقة ولكن لغرابة المقام وضيقه لا نذكر الا امراً ضرورياً مختصراً موضحاً موصلاً الى المقصود.

ترجمہ:- یہ اس صورت میں ہے جبکہ لا يتصور مجہول کے صیغے پر پڑھا جائے اور اگر بشکل معروف پڑھا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت اور ارتسام صورت کے ذریعہ نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ارسطو اور دونوں شیخ ابونصر فارابی اور بوعلی ابن سینا گئے ہیں اور مقصود کے چہرے سے پردہ اس وقت تک نہیں ہٹے گا جب تک کہ علم واجب تعالیٰ کے مسئلے کو ذکر نہ کر دیا جائے جو کہ اہم ترین مسائل میں سے ہے جس میں کہ عقلیں متخیر ہیں اور اب تک اس مسئلے میں کوئی بھی ایسی بات نہ لاسکا جو ذہین ترین لوگوں کے دلوں کو بھائے اور میں اپنے اعتراف عجز کے باوجود اللہ تعالیٰ کی توفیق اور تائید سے ہر باب میں وہ ذکر کروں گا جس سے صاف ستھرے ذہن والے خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین اذہان اس کی طرف مائل ہوں گے، لیکن ندرت مقام اور تنگی کی بناء پر ہم صرف امر ضروری ہی کو ذکر کریں گے جو مختصر و واضح اور مقصود کی جانب لے جانے والا ہوگا۔

تشریح:- هذا اذا قرى لا يتصور على صيغة المجهول ولو قرى على صيغة المعلوم.

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جو بیان کی گئیں کہ باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنہ نہیں ہو سکتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ مصنف کے قول لا يتصور کو مجہول کے صیغے پر پڑھا جائے لیکن اگر معروف کے صیغے پر پڑھا جائے تو یہ معنی درست نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم بالکنہ و بکنہ نہیں ہے اس لئے کہ سبحانہ تعالیٰ تمام اشیاء کو بالکنہ و بکنہ جانتا ہے بلکہ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم حصول صورت اور ارتسام کے ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ ان

ذرائع سے جو علم ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے، ارسطو معلم اول اور ابو نصر فارابی و شیخ بوعلی بن سینا معلم ثانی کا یہی خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں انھیں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہے۔ یعنی علم باری حصولی ہے۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مقصود کے چہرے سے نقاب اس وقت تک نہیں ہٹے گی جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے علم کا مسئلہ جو اہم ترین مسائل میں سے ہے نہ بیان کر دیا جائے جس میں اذہان متحیر ہیں اور اب تک کوئی بھی شخص ایسی بات نہ لاسکا جو ذہین ترین لوگوں کے قلوب کو بھائے حالانکہ اپنے اعتراف و اعجاز کے باوجود ہم اللہ کی توفیق و تائید سے ہر باب میں وہ باتیں ذکر کریں گے جن سے کہ صاف ستھرے اذہان خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین ذہن اس کی طرف مائل ہو جائیں گے لیکن غرابت مقام اور تنگی کی بنا پر صرف امر ضروری ہی کے بیان پر اکتفا کریں گے جو مختصر اور واضح ہوگا اور مقصود کی طرف موصل ہوگا۔

فنقول ان الاقسام العقلية في علم الواجب تعالى بالممكنات خمسة والمذاهب المعتدة الواقعة فيه عشرة فبطل الباطل منها ونحق الحق ويكشف في ذيلهما المقصود ههنا اما الاحتمالات العقلية الخمسة فهي ان علمه تعالى بالممكنات اما ان يكون عين ذاته تعالى او جزؤه او قائماً منضمّاً اليه او منتزعا عنه تعالى او امراً منفصلاً عنه تعالى والاحتمالات الاربعة الاخيرة باطلة فثبت الاول. اما الاول منها فلما مر من ابطال الجزء له تعالى.

ترجمہ:- تو ہم کہتے ہیں کہ علم واجب بالممكنات میں اقسام عقلی کل پانچ ہیں اور ان میں جو قابل ذکر مذاہب واقع ہیں دس ہیں تو ہم ان میں سے باطل کا ابطال کریں گے اور حق کو ثابت کریں گے اور اس کے ضمن میں مقصود خود بخود واضح ہو جائے گا لیکن احتمالات عقلیہ جو پانچ ہیں وہ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالممكن یا تو ذات واجب تعالیٰ کا عین ہوگا یا جزء ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا اس سے امر منتزع ہوگا یا امر منفصل ہوگا اور اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں تو احتمال اول ثابت ہو گیا لیکن احتمالات اربعہ اخیرہ باطلہ میں سے اول کا بطلان اس دلیل سے ہوگا جو جزء باری تعالیٰ کے بطلان کی ماسبق میں گذر چکی ہے۔

تشریح:- فنقول ان الاقسام العقلية في علم الواجب تعالى بالممكنات خمسة

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علم واجب بالممكنات کے بارے میں کل پانچ اقسام عقلیہ ہیں جن میں کل دس قابل ذکر مذاہب واقع ہیں ان میں سے جو باطل ہیں ہم ان کا ابطال اور جو حق ہیں ان کا احقاق کریں گے جن کے ضمن میں مقصود خود

بخود واضح ہو جائے گا۔

اما الاحتمالات العقلية الخمسة

پانچ عقلی احتمالات یہ ہیں۔ علم بالممکنات باری تعالیٰ یا تو ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا تو اس کا جز ہوگا یا اس کے ساتھ قائم منضم یا اس سے متزع ہوگا یا ذات باری سے منفصل ہوگا۔ اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں لہذا اول احتمال ثابت ہے۔

احتمالات اربعہ باطلہ میں سے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ماقبل میں یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ ذات باری کے اجزا نہیں ہیں۔

واما الثانی فلما سنع لی استحکامہ وهو ان الانضمامات يجب ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زید علی وجه التفصیل غیر علم عمر و كذلك كما يشهد به الضرورة والمعلومات غیر متناهیة فالعلم ایضاً كذلك والمعلومات الغير المتناهیة مستقبلہ کانت او ماضیة عند الحکیم مترتبة ترتباً زمانیاً او طبعیاً بالذات فی سلسلۃ المعدات فیكون علومها مترتبة بالعرض بحيث يتعين الاول وهو علم يتعلق بالحادث الیومی والثانی وهو علم يتعلق بالحادث بالغد وهكذا الى غیر النہایة والتسلسل فی الامور الغير المتناهیة الموجودة بالفعل المترتبة ولو بالترتیب العرضی بحيث يتعين الاول والثانی والثالث الى غیر ذلك باطل بالتطبیق والتضایف.

ترجمہ :- لیکن دوسرے احتمال کا بطلان تو جیسا کہ اس کا استحکام میرے لئے ظاہر ہوا ہے وہ یہ کہ انضمامات ضروری ہے کہ معلومات کی تعداد کے اعتبار سے ہوں اس لئے کہ زید کا علم تفصیلی عمر کے علم تفصیلی کے علاوہ ہے جیسا کہ بداهت اس پر شاہد ہے اور معلومات غیر متناہی ہیں تو علم بھی غیر متناہی ہوگا اور معلومات غیر متناہیہ مستقبلہ ہوں یا ماضیہ باری تعالیٰ کے نزدیک معدات کے طریقے پر بالذات مرتب ہیں خواہ ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو علوم معلومات بالعرض مرتب ہوں گے اس حیثیت سے کہ اول متعین ہوگا اور یہ ایسا علم ہوگا جو آج کے دن سے متعلق ہوگا اور دوسرا وہ علم ہوگا جو کل کے دن سے متعلق ہوگا اسی طرح غیر نہایہ تک یہ سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل ایسے امور غیر متناہیہ میں جو موجود بالفعل مرتب ہوں اگرچہ ترتیب عرضی ہی کیوں نہ ہو اس حیثیت سے کہ اول ثانی ثالث الی غیر ذلک متعین ہو برہان تطبیق و تضایف سے باطل ہے۔

واما الثانی.....

تشریح :-

یہاں سے دوسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ علم کے انضمامات

معلومات کی تعداد کے مطابق ہوں گے ورنہ علم معلومات کے مطابق نہیں ہوگا۔ اور معلومات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں لہذا علم بھی غیر متناہی ہوگا۔

فلاسفہ حضرات غیر متناہی کے ابطال کے لئے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس لئے ملاحظہ کیا کہ معلومات غیر متناہیہ چاہے ماضی سے متعلق ہوں یا مستقبل سے سب علم باری میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے اور امور غیر متناہیہ کا تسلسل باطل ہے لہذا لازم آئے گا کہ علم کے انضمامات بھی غیر متناہیہ موجود بالفعل مرتب ہونے کی بنا پر باطل ہوں بطلان تسلسل کے لئے عند المناطقہ برہان تطبیق اور برہان تضایف جیسی دلیلیں دی جاتی ہیں۔

وایضاً یکون الامر المنضم حينئذ اول المعلومات وقد تقرر في مدار كهـم انه يكون اقوى في الممكنات وهو اضعف فانه حينئذ يكون عرضاً قائماً بالمحل والاعراض اضعف وجوداً سيما اذا كانت صوراً مرتسمة فان الوجود الذهني اضعف من الخارجي مطلقاً وايضاً صدور تلك المنضمات منه تعالى اما ان يكون بالاضطرار او بالاختيار والاول باطل والثاني يوجب سبق العلم بها فاما ان ينتهي الى الذات فيحصل المطلوب او لا فيلزم التسلسل المستحيل من جهة اخرى فان قلت لانسلم استحالة الاضطرار في الصفات الكمالية قلت الالتزام الدخول في هذه الورطة الظلماء مع امكان الخلاص عنها بوجه ادق واحسن كما سيأتي ترجيح المرجوح.

ترجمہ: - نیز امر منضم اس وقت اول معلومات ہوگا اور حکما حضرات کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ اول معلول تمام ممکنات میں اقویٰ ہے۔ حالانکہ یہ یہاں اضعف ہے۔ اسلئے کہ یہ انضمام کے وقت عرض ہوگا محل کے ساتھ قائم ہوگا اور اعراض وجود کے اعتبار سے اضعف ہوتے ہیں بالخصوص جب کہ وہ صور مرتسمہ ہوں کیونکہ وجود ذہنی خواہ جوہر کا وجود ہو یا عرض کا وجود خارجی کے اعتبار سے اضعف ہوتا ہے۔ نیز ان منضمات کا صدور باری تعالیٰ سے یا تو بالاضطرار ہوگا یا بالاختیار اول باطل ہے اور ثانی مسبوق بالعلم کو موجب ہے تو یا تو علم سابق منتہی ہوگا ذات باری تعالیٰ کی جانب تو اس صورت میں مطلوب ثابت ہوگا یا علم سابق ذات باری کی جانب منتہی نہیں ہوگا تو دوسری جہت سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ اگر تم اعتراض کرو کہ صفات کمالیہ میں اضطرار کا استحالہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہم کہیں گے کہ اس تاریک بھنور میں دخول کا التزام بہترین اور مستحسن طریقے سے اس سے چھٹکارہ کے امکان کے باوجود جیسا کہ عنقریب آئے گا، مرجوح کی ترجیح ہے۔

تشریح:-

وایضاً یکون الامر المنضم

یہاں سے شق انضمامی کے ابطال کی دوسری دلیل قائم کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ضروری ہے کہ اس سے جس فعل کا صدور ہو تو صدور فعل سے قبل فاعل کو اس کا علم ہو لہذا اللہ تعالیٰ جب عقل اول کو پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا (ذات باری سے جو سب سے پہلے معلول صادر ہوا ہے اسے عقل اول کہتے ہیں) تو ضروری ہے کہ اس کو اس کا علم پہلے سے ہو اور یہ قاعدہ ہے کہ وہ معلول جو ذات باری سے سب سے پہلے وجود میں آیا ہے وہ جمیع ممکنات میں سب سے اقویٰ ہے لہذا عقل اول سب سے اقویٰ معلول ہوگا تو اس کا جو علم ہوگا وہ بھی اقویٰ ہوگا حالانکہ یہاں یہ اضعف ہے اس لئے کہ یہ عرض ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے اور جو قائم بالغیر ہوتا ہے وہ اضعف ہوتا ہے۔ بالخصوص جبکہ وہ صور مرتبہ ہوں لہذا اگر علم باری قائم منضم ہوگا تو اقویٰ کا اضعف ہونا لازم آئے گا۔

ایضا صدور تلک المنضمات منه

یہاں سے شق انضمامی کے ابطال پر تیسری دلیل قائم کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ان منضمات کا صدور ذات باری تعالیٰ سے بالا اختیار ہوگا یا بالاضطرار ہوگا۔ ثانی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا فاعل مضطر ہونا لازم آئے گا اور جہل بھی لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ فعل اضطراری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل فعل کا علم نہیں ہوتا ہے لہذا ان کا صدور ذات باری سے بالا اختیار ہی ہوگا اور فعل اختیاری میں یہ ضروری ہے کہ فاعل کو صدور فعل سے پہلے فعل کا علم ہو تو اب اس علم کی علت یا تو ذات باری خود ہوگی یا اس طور کہ اس کا عین ہوگی تو ہمارا مطلوب ثابت ہے یا علت ذات باری کا غیر ہوگی تو وہ غیر بھی امر انضمامی ہوگا اور ذات باری سے بالا اختیار صادر ہوگا تو وہ بھی باری تعالیٰ کے نزدیک مسبوق بالعلم ہوگا تو اس علم سابق کی جو علت ہوگا وہ یا تو ذات باری کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو مطلوب ثابت ہوگا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی امر انضمامی ہوگا اور اس کا بھی صدور اللہ تعالیٰ سے بالا اختیار ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالعلم ہوگا تو اس کے علم کی علت یا تو ذات باری کی عین ہوگی تو مطلوب ثابت ہے اور اگر غیر ہے تو وہی سابقہ تقریر کی جائے گی تو تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے لہذا اگر علم باری کو قائم منضم مانا جائے گا تو محال لازم آئے گا۔

اعتراض:- ہم وہ صورت منضم جو ذات باری کا علم ہے اس کا صدور باری تعالیٰ سے بالا اضطرار مانتے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کو اس کا علم صدور فعل سے پہلے لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ فعل اختیاری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل اس کا علم ہوتا ہے مگر جو بالاضطرار صادر ہو اس کے صدور سے قبل اس کا علم فاعل کو ضروری نہیں۔

جواب:- ذات باری کے علم کا عین ذات ہونا راجح ہے لہذا اس شق کو چھوڑ کر اضطرار تسلیم کرنا اپنے کو تاریک گڈھے میں

ڈالنا ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بہترین تدقیقی راستے موجود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ صفات عالیہ میں اضطراب نقص و عیب نہیں ہے کیونکہ علم باری کو اختیاری مانا جائے تو اس کا حصول اختیار باری پر موقوف ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا علم جو اس کی صفت ہے قدیم نہ ہوگی حادث ہوگی۔

واما الاحتمال الثالث منها فلان كون الامر الانتزاعي منشأً للانكشاف اما ان يكون بحسب المنشأ فيرجع الى احد الشقوق الباقية او بحسب نفس مفهومه الانتزاعي فلا تحصل له الا بعد الانتزاع وبعده يصير منضمًا الى المنتزع بالكسر فيرجع الى الثاني.

ترجمہ:- لیکن احتمالات اربعہ اخیرہ میں سے تیسرا احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے علم کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ علم جس سے منتزع ہوتا ہے وہ امر انتزاعی ہے تو انتزاعی کے علاوہ جتنی شقیں ذکر ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ہوگا یا علم باری تعالیٰ کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ منتزع بالفتح ہے اس صورت میں مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد ہی حاصل ہوگا اور بعد انتزاع وہ منتزع کی جانب منضم ہوگا تو یہ شق انضمام کی جانب راجع ہوگا۔
تشریح:-

اما الاحتمال الثالث

اس عبارت سے شارح نے تیسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا علم بالممکن اگر امر منتزع ہو تو اس انتزاع کا منشا کوئی ضرور ہوگا اس لئے کہ امر انتزاعی کا منشا کوئی ضرور ہوتا ہے جیسے کہ منطقہ قطب۔ دوائر صغار و کبار، اور محور و غیرہ کا منشا کرہ ہوتا ہے۔ کہ کرہ سے ان سب امور مذکورہ کا انتزاع کیا جاتا ہے۔

لہذا ہم پوچھتے ہیں کہ علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جس سے متصرح ہے وہ خود امر انتزاعی ہے یا اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ خود ایسا مفہوم ہے جو تشریح شدہ ہے پہلی صورت میں ہم اس منشا کے بارے میں سوال کرتے ہیں یا تو وہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا جز ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منفصل اگر عین ہوگا تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور اگر جز ہوگا تو اس کا ابطال دلائل ماسبق سے گزر چکا ہے اور اگر قائم منضم ہوگا تو شق انضمامی کے ابطال کی دلیل سے اس کا بھی ابطال ہوگا اور اگر منفصل ہوگا تو شق انفصال کے بطلان سے اس کا بھی بطلان ہوگا۔

اور اگر علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ خود ایک تشریح شدہ مفہوم ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ مفہوم انتزاع سے قبل حاصل نہیں ہوگا لہذا مبداء علم نہیں ہو سکتا اور انتزاع کے بعد منتزع کے ذہن کے ساتھ قائم منضم ہوگا تو شق انضمام کے بطلان سے باطل ہو جائے گا۔

واما الرابع فلانه يؤدى الى الاستكمال بالمنفصلات فان العلم صفة كمالية له تعالى ولا يجترى العقل عليه وكذا يلزم الاضطراب الفاحش ان لم يسبقها علم وان يسبقها يرجع الى

باقی الاحتمالات و ایضاً یلزم نسبة الجهل الى جنابه تعالى' لفي مرتبة تقرر ذاته و صفاته تعالى' الله عن ذلك علواً کبراً و ایضاً تلك العلوم المنفصلات غیر متناهية لعدم تناهي معلوماته و مرتبة لترتيبها كما ذكرنا و موجوده بالفعل و الایلزم الجهل لانتفاء علم البعض حينئذ و في هذا الشق الاخير يتحقق خمسة مذاهب.

ترجمہ :- لیکن چونکہ احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ یہ منفصلات سے طالب کمال کی جانب لے جاتا ہے اس لئے کہ علم واجب تعالیٰ کی صفت کمالیہ ہے اور عقل اس کی جرأت نہیں کر سکتی کہ اللہ اپنا علم غیر سے حاصل کرے، نیز اضطرار فاحش لازم آئے گا اگر مسبوق بالعلم نہ ہو اور اگر مسبوق بالعلم ہو تو باقی احتمالات کی جانب راجع ہوگا نیز باری تعالیٰ کی جانب جہل کی نسبت لازم آئے گی واجب تعالیٰ کی ذات و صفات کے ثبوت کے مرتبہ میں حالانکہ واجب تعالیٰ جہل سے بلند و بالا ہے، نیز علوم منفصلہ معلومات کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے غیر متناہی ہوں گے اور معلومات کے مرتب ہونے کی وجہ سے علوم منفصلہ مرتب ہوں گے جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے اور علوم منفصلہ موجود بالفعل بھی ہوں گے ورنہ ذات باری تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا بعض علم کے انتفا کی وجہ سے اور اس آخری شق انفصال میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

تشریح :- واما الرابع

یہاں سے شارح نے چوتھے احتمال کے ابطال پر چند دلیل قائم کی ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کا علم ذات باری تعالیٰ سے امر منفصل ہو تو چونکہ علم صفات کمالیہ سے ہے لہذا واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آتا ہے جو کہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اور حدوث کی علامت ہے اور عقل اس قول کی جرأت نہیں کر سکتی اس لئے کہ یہ احتیاج کو مستلزم ہے اسی طرح سے اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو اس کا صدور ذات باری تعالیٰ سے یا تو بالقصد ہوگا یا بالاضطرار ہوگا اگر ثانی ہے تو باری تعالیٰ فاعل مضطر ہو جائے گا اور اس میں صدور فعل سے پہلے فاعل کو علم نہیں ہوتا ہے اس لئے واجب تعالیٰ کے لئے جہل بھی لازم آئے گا اور اگر بالقصد ہوگا تو واجب تعالیٰ کو اس کے صدور سے پہلے علم ہوگا اس لئے کہ فاعل مختار کو صدور فعل سے پہلے علم ہوتا ہے تو ہم اس علم کے بارے میں سوال کریں گے باتو یہ عین ذات ہوگا۔ یا جزء ذات ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منزع ہوگا شق اول میں ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اور آخر کے تین احتمال کا ابطال سابقہ دلائل سے ہوگا۔

صفات کمالیہ کا اضطراری ہونا نقص نہیں یہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

اسی طرح واجب تعالیٰ کا علم اگر امر منفصل ہو تو جب امور منفصلہ سے قطع نظر صرف ذات باری پر نظر کی جائے گی تو واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا جو وجوب ذاتی کے منافی ہے اسی طرح اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو معلومات کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے یہ علوم بھی غیر متناہی ہوں گے اور چونکہ معلومات علم باری میں مرتب موجود بالفعل ہیں لہذا

علوم منفصلہ بھی مرتب موجود بالفعل ہوں گے ورنہ واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا اور اس طرح کے امور غیر متناہیہ کا ابطال برہان تطبیق و تضایف سے ثابت ہے۔

لہذا جب چاروں احتمالات اخیرہ باطل ہیں تو احتمال اول یعنی علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے خود ثابت ہو جائے گا۔

وفی هذا الشق الاخير يتحقق خمسة مذاهب

ثم لما فرغ الشارح عن ابطال الاحتمالات الاربعة شرع في تعداد المذاهب وابطالها. علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ نکلتے ہیں ان میں جو چار احتمالات باطل ہیں ان احتمالات باطلہ کی آخری شق جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذات باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے اس احتمال باطل میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں، سب سے پہلا مذہب افلاطون کا ہے۔

الاول قول افلاطون بان علوم الباری تعالیٰ بالممکنات صور قائمة بنفسها مجردة عن المادة وهذا المذهب مع بطلانه بما مر يطل بان الصور بعضها اعراض وهي طبيعة ناعية لا يجوز ان تقوم بنفسها. اقول في وجه التفصی عنه ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها وحينئذ يجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد والبياض مثلاً قائمة بالمحال كالا جسام مثلاً غير قائمة بالباری تعالیٰ فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لا يمكن في علم الباری تعالیٰ الامر لا يعلمه الا هو كما لا يمكن وجود السواد في الخارج بدون الجسم الامر يعلمه الممكن ايضاً.

ترجمہ: - پہلا قول افلاطون کا ہے، افلاطون کے نزدیک باری تعالیٰ کا علم بالممکن ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہوتی ہیں اور مجرد عن المادة ہوتی ہیں یہ مذہب شق انفصال کے بطلان کی دلیل سے باطل ہو جاتا ہے نیز اس طور سے بھی باطل ہو جاتا ہے کہ بعض صورتیں اعراض ہیں اور یہ ایسی طبیعتیں ہیں جو وصفیہ ہوتی ہیں بذاتہ قائم نہیں ہوتی ہیں اس اعتراض سے چھٹکارہ حاصل کرنے کے لئے میں کہوں گا کہ افلاطون کی مراد قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوں اور اس وقت ممکن ہے کہ اعراض کی صورتیں جیسے سواد اور بیاض مثلاً اپنے محل کے ساتھ قائم ہوں ذات باری کے ساتھ نہ قائم ہوں۔ اگر تم اعتراض کرو کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ممکن ہے میں کہوں گا کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علم باری میں یہ ممکن نہ ہو کسی ایسے امر کی وجہ سے جس کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہو جیسے کہ سواد کا وجود خارج میں بغیر جسم کے ممکن نہیں ہے ایسے امر کی وجہ سے جس کو ممکن بھی جانتا ہے۔

تشریح:- قول افلاطون.....

افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہوتی ہیں۔
 وهذا المذهب مع بطلانه بما مربطل:- ملاحظہ اس عبارت سے افلاطون کے قول کو باطل کرتے ہیں
 فرماتے ہیں کہ افلاطون کا یہ مذہب ان گزشتہ دلیلوں سے باطل ہے جو دلیلیں ابھی ابھی آخری شق انفصال کے ابطال پر قائم
 کی گئی ہیں اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی وہ صورتیں ہوں گی جو بذاتہ قائم ہوں گی تو ممکنات کی صورتیں ذات
 باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی اور جب ذات باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی تو ذات باری کا غیر ہوں گی تو اللہ تعالیٰ کو جب
 ان کا علم ہوگا تو ان کے علم سے اللہ تعالیٰ کا استكمال لازم آئے گا اسی طرح سے اگر ان صورتوں کے علم کا صدور اللہ تعالیٰ سے
 بالاضطرار ہے تو جہل لازم آئے گا اور اگر بالا اختیار ہے تو اختیار کی صورت میں جو احتمالات باطلہ نکلتے ہیں وہ ساری خرابیاں
 لازم آئیں گی لہذا ان تمام دلیلوں سے افلاطون کا مذہب باطل ہے نیز افلاطون کے مذہب پر ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے
 کہ اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی تمام صورتوں کو شامل نہ ہو اس لئے کہ ممکنات میں سے بعض جو ہر ہیں بعض اعراض جو ہر کی
 صورتیں تو بذاتہ قائم ہوتی ہیں لیکن اعراض کی صورتیں بذاتہ قائم نہیں ہوتیں چونکہ افلاطون کا مذہب علم باری کے سلسلے میں
 ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہیں جو ہر کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل ہوا کیونکہ جو ہر کی صورتیں بذاتہ قائم
 ہوتی ہیں لیکن عرض کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل نہیں ہوگا کیونکہ یہ بذاتہ قائم نہیں ہوتی ہیں لہذا افلاطون کے مذہب پر
 لازم آتا ہے کہ اعراض سے اللہ تعالیٰ جاہل ہو۔

اقول فی وجہ التفصی عنہ

اس عبارت سے ملاحظہ افلاطون کے مذہب پر جو آخری اعتراض عدم شمول اعراض کا لازم آتا ہے اس کا جواب
 پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ افلاطون کی مراد صور قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ ممکنات کی صورتیں عالم یعنی ذات باری تعالیٰ
 کے ساتھ قائم نہ ہوں عام ازیں کہ وہ صورتیں بذاتہ قائم ہوں جیسے کہ جو ہر کی صورتیں ہیں یا محل کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ
 اعراض کی صورتیں لہذا اللہ تعالیٰ کا علم افلاطون کے مذہب پر ہر قسم کی صورتوں کو شامل ہوگا۔

فان قلت:- شارح نے ابھی جو یہ تشریح کی کہ اعراض کا قیام محل کے ساتھ ہوتا ہے اس تشریح سے یہ لازم آتا ہے کہ
 اعراض کا علم بغیر محل کے نہ ہو اس لئے کہ اعراض جب محل سے جدا نہیں ہوں گے تو اعراض کا علم بھی محل کے علم سے منفک نہیں
 ہوگا حالانکہ اعراض کا علم بغیر محل کے ممکن ہے بلکہ واقع ہے جیسے کہ ہمیں سواد کا علم ہوتا ہے اور سواد کے محل جسم کا علم نہیں ہوتا لہذا
 لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ عالم بالسواد ہو بغیر جسم کے علم کے جبکہ شارح کی توضیح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر جسم کے

علم کے سواد کا علم نہیں ہوگا۔

جواب :- ممکن کے لئے تو یہ ممکن ہے کہ اعراض کا علم بغیر اعراض کے محل کے ہو جائے جیسے کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ہو جاتا ہے، لیکن واجب تعالیٰ کے لئے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محل کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوگا اور اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محل کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوتا ہے ہم نہیں جانتے اسے صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ جیسے کہ خارج میں عرض کا وجود بغیر محل کے نہیں ہوتا اور اس کی وجہ ہم بھی جانتے ہیں۔ یعنی ممکن بھی جانتا ہے جیسے کہ اسے واجب تعالیٰ جانتا ہے اور یہ وجہ سواد کا اس کیف کے تحت میں ہونا ہے جو خارج میں بغیر قیام بالموضوع کے نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ سواد حقائق ناعتیہ میں سے ہے۔

والثانی قول اکثر المشائین من وجود الممكنات الموجودة فی الدهر المعبر عنه فی الواقع من غیر تقدم و تاخر فالممكنات الموجودة فی الدهر الحاضرة عنده تعالیٰ هو العلم بها وفيه انه لا يشمل العلم بالمتنوعات والممكنات المعدومة ازلاً و ابداً فانها لا وجود لها فی الدهر اصلاً الا ان يقال بالتوزيع بان يكون علم البعض بالوجود الدهری والبعض الآخر بطریق آخر وفيه مافیہ۔

ترجمہ :- دوسرا قول اکثر مشائین کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ ممکنات موجودہ بغیر تقدم و تاخر کے اس دہر میں موجود ہیں جس کی تعبیر واقع سے کی جاتی ہے تو ممکنات جو دہر میں موجود ہیں باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی واجب تعالیٰ کا علم بالممکن ہے اس قول میں اعتراض یہ ہوگا کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا علم متمنوعات کو اور ان ممکنات کو جوازاً و ابداً معدوم ہیں شامل نہیں ہوگا اس لئے کہ امتناع اور عدم کی وجہ سے دہر میں ان کا وجود ہی نہیں ہے مگر جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بعض کا علم وجود دہری سے ہوگا اور بعض دیگر کا علم دوسرے طریقے سے وفيہ مافیہ اس تقسیم میں ضعف ہے۔

تشریح :- الثانی

علم باری کے سلسلے میں دوسرا مذہب اکثر مشائین کا ہے ارسطو کے متبعین کو مشائین کہا جاتا ہے۔ مشائین کا مذہب یہ ہے کہ تمام ممکنات جو دہر میں موجود ہیں جن کی تعبیر لفظ واقع سے کی جاتی ہے یہ سارے کے سارے ممکنات بغیر کسی تقدم و تاخر کے اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں ان ممکنات کا اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہونا ہی اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔

وفیه انه لا یشمل :- اس عبارت سے ملاحسن نے مشائین کے مذہب پر اعتراض کیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ وہ متمنوعات جن کا زمانے میں وجود محال ہے اور وہ ممکنات جو ازل سے لے کر ابد تک معدوم ہیں جن کا زمانے میں کبھی بھی وجود نہیں ہوگا ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم مشائین کے مذہب پر شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اس مذہب پر انھیں ممکنات

کو شامل ہوگا جو زمانے میں موجود ہیں اور ممتنعات اور ممکنات معدومہ جب زمانے میں موجود ہی نہیں ہوں گے تو ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم کیونکر شامل ہوگا۔

الا ان يقال بالتوزيع :- اس عبارت سے ملاحسن نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر ایک کو شامل ہے وہ اس طرح سے کہ وہ ممکنات جو زمانے میں موجود ہیں وہ اپنے وجود ہر ایک کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں اس طرح سے اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہے اور بعض دوسرے ممکنات جو معدوم ہیں اور ممتنعات جن کا خارج میں وجود نہیں ہے ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم اس طرح سے شامل ہوگا کہ ان دونوں کے خارج میں نہ پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی صورتیں بھی فی نفسہ موجود نہ ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس عالم میں ان کی صورتیں نہ پائی جاتی ہوں لیکن عالم آخرت جس کو عالم مثال کہا جاتا ہے اس میں پائی جاتی ہوں تو ان کی وہ صورتیں جو عالم مثال میں پائی جاتی ہوں وہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہوں اور اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہو لہذا اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات موجودہ معدومہ اور ممتنعات سب کو شامل ہوگا۔

وفيه مافيه :- ملاحسن نے اس عبارت سے جواب کی تضعیف کی ہے وہ یہ ہے کہ مشائین عالم مثال کے قائل ہی نہیں ہاں افلاطون ضرور عالم مثال کا قائل ہے لہذا مشائین کے مذہب پر عالم مثال کی صورت نکال کر جواب اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ مشائین عالم مثال کے قائل ہوتے اور جب یہ اس کے قائل ہی نہیں تو عالم مثال کی صورت میں جواب دینا صحیح نہیں نیز علم حقیقت واحدہ ہے لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بعض کا علم ایک طریقے سے ہے اور بعض دوسرے کا علم دوسرے طریقے سے ہے لہذا تقسیم غیر مستقیم ہے۔

ويطل هذا المذهب مع مامر بابطال المعية الدهرية باجراء براهين التسلسل فيه لوجود الامور الغير المتناهية بالفعل كما هو المقرر عندهم من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر المعبر عنه بالواقع بالفعل اما وجود الترتيب فلما ذكرت في شق الانضمام انفاً ولان المعدات فيها ترتيب طبعي في الدهر وفي المتصلات كالحركة والزمان الغير المتناهيين يكفي الاتصال للترتيب ولا يحتاج الى ترتيب آخر كما في الخط والسطح ولا بطل المعية الدهرية لنا بيانات اخرى عريضة لا يتحملها المقام.

ترجمہ :- اور یہ مذہب لزوم استكمال بالغير اور نسبة الجمل کی گزشتہ دلیل سے باطل ہو جاتا ہے اور معیت دہریہ کے ابطال سے بھی باطل ہو جاتا ہے جس میں کہ تسلسل کی دلیلیں جاری ہوتی ہیں امور غیر متناہیہ کے موجود بالفعل ہونے کی وجہ سے جیسا کہ یہ حکماء کے نزدیک ثابت ہے کہ ماضی و مستقبل کی تمام چیزیں زمانے میں موجود بالفعل ہیں اور ان کی تعبیر واقع

سے کی جاتی ہے رہا ان میں ترتیب کا وجود تو یہ اس وجہ سے ہے جسے ہم نے ابھی شق انضمام میں ذکر کیا ہے اور اس لئے کہ معدات جو دھر میں ہیں ان میں ترتیب طبعی پائی جاتی ہے اور متصلات میں جیسے حرکت اور زمانہ غیر متناہیہ تو ان میں ترتیب کے لئے اتصال کافی ہے کسی دوسری ترتیب وضع یا علیت یا لزوم کی حاجت نہیں ہے جیسے کہ خط اور سطح میں اتصال یقینی ہے اور معیت دہریہ کے ابطال کے لئے ہمارے پاس دوسری تفصیلی دلیلیں بھی ہیں مقام ان کا متحمل نہیں ہے۔

تشریح:- **هذا المذهب مع مامر بابطال المعية الدهرية بما جراء**
براهین التسلسل فیہ۔

اس عبارت سے ملاحسن مشائین کے قول کو باطل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ شق انفصال کے بطلان پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں انہیں دلیلوں سے مشائین کا مذہب باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مشائین کے مذہب پر بھی اللہ تعالیٰ کا علم امر منفصل ہوتا ہے ساتھ ہی ساتھ ان دلیلوں سے بھی مشائین کا مذہب باطل ہوتا ہے جو دلیلیں تسلسل کے بطلان پر قائم کی جاتی ہیں جیسے کہ برہان تطبیق اور برہان تضایف ہے کیونکہ یہ دونوں دلیلیں ممکنات کے وجود فی الدھر کے ابطال پر قائم کی جاسکتی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ بطلان تسلسل پر جو دلیل قائم کی جاتی ہیں اس کے لئے دو امر ضروری ہے پہلی چیز تو یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں دوسری چیز یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس طور پر کہ ایک مقدم ہو اور دوسرا مؤخر ہو اور یہاں پر یعنی ممکنات موجود فی الدھر میں دونوں چیزیں موجود ہیں لیکن پہلی چیز یعنی امور غیر متناہیہ کا موجود بالفعل ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ حکما اس بات کے قائل ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجود بالفعل ہیں لیکن دوسری چیز یعنی امور غیر متناہیہ میں ترتیب کا ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ ابھی شارح نے شق انضمامی میں یہ ثابت کیا ہے کہ معلومات غیر متناہیہ مستقبلہ ہوں یا ماضیہ یہ مرتب ہیں اب ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو اب جب معلومات و ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل ہیں تو ان کا علم بھی موجود بالفعل ہوگا اور جب معلومات و ممکنات غیر متناہیہ میں ترتیب ہے تو ان کے علم میں بھی ترتیب ہوگی تو مشائین کے مذہب پر ممکنات غیر متناہیہ جو زمانے میں موجود ہیں ان کا وجود بالفعل ہے اور وہ مرتب بھی ہیں اور ہر جملہ ایسے امور جو غیر متناہی ہوں اور موجود بالفعل ہوں ان کا وجود برہان تطبیق اور تضایف سے باطل ہے لہذا مشائین کا مذہب باطل ہے۔

ولان المعدات فیہا ترتیب طبعی فی الدھر

اس عبارت سے ملاحسن ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل میں ترتیب کو ایک دوسری دلیل سے ثابت کرتے ہیں وہ اس طرح سے کہ معدا سے کہتے ہیں جو اپنا وجود فنا کر کے دوسرے کو وجود دے اور معدی لہذا سے کہتے ہیں جس کو وجود دے

اب اس میں معد کا وجود معدی لہ کے وجود پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اور معدی لہ اس سے متأخر ہوتا ہے جیسے کہ نطفہ کا وجود علقہ کے وجود پر طبعاً مقدم ہوتا ہے جو نطفہ کے علقہ کے لئے معد ہوتا ہے اور علقہ کا وجود مضغہ کے وجود پر مقدم ہوتا ہے جو علقہ کے مضغہ کے لئے معد ہوتا ہے تو جیسے یہاں پر معد اور معدی لہ میں ترتیب پائی جاتی ہے اس طرح سے تمام ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل فی الدہر میں بھی ترتیب پائی جائے گی اور یہ ترتیب طبعی ہوگی اور ذاتی ہوگی اس لئے کہ معد کا معدی لہ محتاج ہوگا لیکن امر اول امر ثانی کے لئے علت تامہ نہیں ہوگا بلکہ اول یعنی معد ثانی یعنی معدی لہ پر مقدم ہوگا اور معدی لہ متأخر ہوگا یہی ترتیب طبعی ہے۔

وفی المتصلات كالحركة والزمان الغير المتناہین

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے سے ایک اعتراض کا دفعیہ کیا ہے جو یہ ہے کہ وہ ممکنات غیر متناہیہ جو متصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک نہ ہو جیسے چار، پانچ، چھ، سات، زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ ان میں تو ترتیب کا تحقق ہو سکتا ہے لیکن وہ ممکنات جو متصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک ہو اور ان میں ایک دوسرے سے اتصال ہو جیسے حرکت غیر متناہیہ اور زمانہ غیر متناہیہ تو جب یہ ایک دوسرے سے متصل ہیں تو ان میں ترتیب کا تحقق کیونکہ ہوگا۔

اس کا جواب اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ان کا ایک دوسرے سے اتصال ترتیب کے لئے کافی ہے اس لئے کہ جب یہ متصل ہوں گے تو ضرور ان کا کوئی مبداء ہوگا اور ضرور ان میں اول، ثانی، ثالث، رابع کا تعین ہوگا اس لئے کہ کوئی جزء پہلے ہوگا کوئی اس کے بعد میں ہوگا جیسے کہ جسم پہلے ہوتا ہے پھر اس کا آخری کنارہ سطح ہوتا ہے اور سطح کا آخری کنارہ خط ہوتا ہے اور ترتیب کے لئے بس اتنا کافی ہے کسی اور ترتیب طبعی وغیرہ کی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ برہان تطبیق وغیرہ کے اجراء کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس میں اول، ثانی، ثالث نکل سکے۔

ولا بطل المعیة الدہریة

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے سے یہ بتایا ہے کہ وجود ممکنات فی الدہر جن کو معیۃ دہریہ کہا جاتا ہے اس کے ابطال پر اور بھی دلیلیں ہیں یہ مقام ان دلیلوں کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا اس لئے ہم انھیں ذکر نہیں کرتے ہیں۔

والثالث قول بعضهم من ان صور الاشياء کلها حاصلة فی العقل الاول وهو مع الصور کلها حاضر عند الباری تعالیٰ فالعقل الاول مع الصور علم حقیقی للباری تعالیٰ اقول یرد علیہ مع مامر ان یکون علم الباری تعالیٰ للممکنات بعد علم العقل الاول فان الصور الحاصلة فیہ بعده والعقل بعد الباری تعالیٰ وهو کما تری۔

ترجمہ :- تیسرا مذہب بعض مشائین کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اشیاء کی تمام صورتیں عقل اول میں حاصل ہیں اور عقل اول تمام اشکال و صور کے ساتھ باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہے، تو عقل اول مع صور واجب تعالیٰ کا علم حقیقی ہے۔ میں کہتا ہوں گذشتہ اعتراض اس پر بھی وارد ہوتا ہے نیز اس مذہب پر یہ بھی ہوگا کہ باری تعالیٰ کو ممکنات کا علم عقل اول کے علم کے بعد ہو اس لئے کہ عقل اول میں جو صورتیں ہوں گی وہ عقل اول کے وجود کے بعد ہی ہوں گی اور عقل اول کا وجود باری تعالیٰ کے بعد ہوگا اور عقل اول کے وجود کے بعد باری تعالیٰ کے علم بال ممکن اور اس کا بطلان تم دیکھ رہے ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہر شے سے پہلے ہے۔

تشریح :- والثالث

تیسرا قول بعض مشائین مثلاً محقق نصیر الدین طوسی اور ان کے متبعین کا ہے اور شیخ بوعلی ابن سینا نے بھی شفا میں علم باری کے سلسلے میں یہی قول اختیار کیا ہے محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ عقل اول میں جمیع ممکنات کی صورتیں و اشکال حاصل ہوتی ہیں پھر عقل اول اپنی جمیع اشکال و صور کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک موجود ہوتا ہے یہی اللہ تعالیٰ کا علم بال ممکنات ہے۔

اقول یرد علیہ :- اس عبارت سے ملا حسن اس تیسرے قول کا ابطال کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی علم باری تعالیٰ امر مفصل ہوگا لہذا شق انفصال کی صورت میں جو خرابیاں مثلاً اشکال بالغیر اور جہل وغیرہ لازم آتی ہیں وہ ساری خرابیاں اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی لہذا یہ مذہب باطل ہے۔ نیز اس مذہب پر ایک خرابی اور لازم آئے گی وہ یہ کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم عقل اول کے وجود کے بعد ہو اس لئے کہ عقل اول کا بغیر اپنے وجود کے جمیع اشکال حاصلہ کے ساتھ عند اللہ تعالیٰ حاضر ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا تو جس وقت میں کہ عقل اول کا وجود نہیں ہوا تھا اس وقت میں لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ممکنات سے جاہل رہا ہو اور اللہ تعالیٰ کے لئے جہل ممتنع ہے۔

اور اس مذہب پر چونکہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم عقل اول کے بعد ہو اور ممکنات میں عقل اول بھی شامل ہے۔ لہذا لازم آیا کہ عقل اول کے وجود سے پہلے اللہ تعالیٰ کو عقل اول کا علم نہ ہو۔ اسی طرح سے عقل اول کے وجود سے پہلے دیگر ممکنات کا بھی علم نہ ہو حالانکہ امر واقعی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم ممکنات کے وجود سے پیشتر حاصل ہے۔ لہذا محقق نصیر الدین طوسی کا مذہب باطل ہے۔

والرابع قول المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ثابتة في علم الواقع غير موجودة فيه وهي العلم للباری تعالیٰ و فيه بعد ما اورد سابقاً و هن ظاهر فان الثبوت هو الوجود ولو

ارید به معنی آخر فلا یفی بالمقصود.

ترجمہ: - چوتھا قول معتزلہ کا ہے ان کا مذہب علم باری تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ عالم واقع میں موجود تو نہیں ہیں مگر ثابت ہیں اور بنی باری تعالیٰ کا علم ہے اس مذہب پر گذشتہ اعتراض کے ورود کے بعد کمزوری ظاہر ہے کیونکہ ثبوت ہی وجود ہے اور اگر اس سے کوئی دوسرا معنی مراد ہے تو وہ مقصود کو پورا نہ کرے گا۔

تشریح: - **والرابع:** - علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں چوتھا قول معتزلہ کا ہے۔ ان کا قول اللہ تعالیٰ کے علم بالممکنات کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ اپنے وجود سے پہلے ثابت ہیں اور غیر موجود ہیں۔ اور یہی ممکنات کا ثبوت اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔

تشریح: - معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ وجود اور عدم کے درمیان ایک درجہ ہے جس کو ثبوت کہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ممکنات عالم واقع میں ثابت ہیں مگر موجود نہیں ہیں ان کا عالم واقع میں ثبوت ہی اللہ تعالیٰ کا علم ہے۔

وفیہ بعد ما اورد سابقاً وھن ظاہر

اس عبارت سے ملاحسن نے معتزلہ کے قول کے ابطال کی جانب اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ مذہب بھی شق انفصال میں داخل ہے۔ لہذا شق انفصال کی صورت میں جو خرابی لازم آتی ہے مثلاً یہ کہ علم باری ممتنعات کو شامل نہ ہو اور استکمال بالغیر وغیرہ اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی۔ لہذا شق انفصال کے ابطال کی دلیلوں سے یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا ہے، مزید اس مذہب پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود یہ دونوں مترادف ہیں، جو ثبوت ہے وہی وجود ہے اور جو وجود ہے وہی ثبوت ہے۔ لہذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز ثابت ہو اور موجود نہ ہو یا کوئی چیز موجود ہو اور ثابت نہ ہو لہذا معتزلہ کا ثبوت کا اقرار کرنا اور وجود کی نفی کرنا فاسد ہے اور اگر معتزلہ ثبوت کا ایک دوسرا معنی کسی چیز کا بغیر تحقق واقعی کے ہونا مراد لیں جیسے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہم کسی چیز کو دیکھتے ہیں اور ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ وہ چیز وہاں پر موجود ہے حالانکہ اس کا وہاں پر حقیقت میں تحقق نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جب کسی روڈ کی سطح بالکل برابر ہوتی ہے تو ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ ایک کلو میٹر کے بعد روڈ پر پانی ہے حالانکہ پانی کا وہاں پر تحقق واقعی نہیں ہوتا یا جیسے کہ بارش کے موسم میں چاندنی رات میں چلتے وقت ایسا نظر آتا ہے کہ راستہ خشک ہے حالانکہ وہاں پر خشکی کا تحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ پانی رہتا ہے تو اگر معتزلہ ثبوت کا یہ معنی مراد لیں تو اس سے معتزلہ کا مقصود پورا نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کا مقصود اصلی اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کو ثابت کرنا ہے اور جب علم کا تحقق واقعی ہوگا ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کا ثبوت کیسے ہوگا۔

دلیل معتزلہ: - معتزلہ ثبوت غیر وجود کی یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے یا تو واجب ہوگا یا ممتنع ہوگا یا

معدوم ہوگا یا موجود ہوگا اور چاروں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی دو صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے ممتنع ہو تو لازم آئے گا کہ وہ شئی جو ممتنع ہے وہ ممکن میں بدل جائے اور یہ انقلاب محال ہے اسی طرح سے ممکن اگر اپنے وجود سے پہلے واجب ہو تو واجب کا ممکن میں بدلنا لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے۔ اور اخیر کی دو شقیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے موجود ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے معدوم ہو تو پھر امکان سے وہ متصف نہیں ہوگا لہذا یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ممکن ثابت ہو اور غیر موجود ہو، جو وجود و عدم کا ایک درمیانی درجہ ہے۔

والخامس قول صاحب الاشراق بان الباری تعالیٰ يعلم الاشياء بالاشراق النوری فجملة الاشياء معلومة له بذلك الاشراق و فی نقل مذهبہ لہم تلفظات عجیبة کثیرة تنشط بہ الاذان دون الاذهان وبعد تعمق النظر فی تلک الالفاظ لا یظهر مذهب آخر وراء سائر المذاهب المذكورة فی هذا الباب.

ترجمہ: - علم باری کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو اشراق نوری سے جانتا ہے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں کثیر مقدار میں قوم کی عجیب تعبیرات ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن اذہان خوش نہیں ہوتے، ان الفاظ میں گہری نظر ڈالنے کے بعد مذکورہ مذاہب کے علاوہ الگ سے کوئی دوسرا مذہب ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح الخامس: - علم بالممکنات کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم ایک ایسے اشراق نوری سے ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس سے منفصل ہے۔

تشریح: - اس مذہب کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ سورج کی روشنی یا بلب وغیرہ کی روشنی سے ہمیں اشیاء کا علم ہوتا ہے حالانکہ سورج کی روشنی کا حال یہ ہوتا ہے کہ یہ سورج کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور بلب کی روشنی بلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے ہماری ذات کے ساتھ یہ روشنیاں قائم نہیں ہوتیں لیکن ہم اس روشنی میں دیکھ کر اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے ذات باری تعالیٰ کے لئے بھی ایک ایسی نوری روشنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم تو نہیں ہوتی لیکن اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہوتا ہے۔

وفی نقل مذهبہ لهم تلفظات عجیبة.....

اس عبارت سے ملا حسن صاحب اشراق کے مذہب پر تعریض کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مناطقہ کے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں عجیب و غریب الفاظ ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن ذہن خوش نہیں ہوتا ہے اور اگر ان کے مذہب پر گہری نظر ڈالی جائے تو گزشتہ چار مذہبوں کو چھوڑ کر ان کا انفرادی طور پر الگ سے کوئی مذہب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ انھیں چار مذہب میں صاحب اشراق کا یہ قول بھی داخل ہو جاتا ہے۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ممکنات اشراق نوری کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ظاہر ہیں تو اب ان ممکنات کی صورتیں مادہ سے مجرد ہو کے اللہ تعالیٰ کے لئے ظاہر اور حاضر ہوں گی تو یہ بعینہ افلاطون کا مذہب ہے اور اگر مادہ سے مجرد ہو کر نہیں ظاہر ہوں گی تو یہ مشائین کا مذہب ہے جو ممکنات کے وجود دہری کے قائل ہیں اور بغیر وجود کے محض ثبوت کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اگر اپنے متعلقات کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ نصیر الدین طوسی کا مذہب ہے۔ لہذا صاحب اشراق کے مذہب کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

وفی الاحتمال الرابع اعنی کون علمہ تعالیٰ انتزاعیاً یتحقق مذهب المتکلمین القائلین بان علمہ تعالیٰ صفة بسیطة ذات اضافة فمناط کشف کل واحد واحد من الممكنات اضافة خاصة وهی معنی انتزاعی ویرد علیہ مامرّ فی ذالک الاحتمال وهذا بحسب الجلی من النظر واما بحسب الدقیق من النظر فیرد علیہ بعض ما یرد علی الشق الانضمامی کما لو حنا فی بعض الحواشی وفی الاحتمال الثالث اعنی شق الانضمام یتحقق مذهب ارسطو والشیخین ابی علی وابی نصر القائلین بارتسام الصور فی ذاته تعالیٰ ویرد علیہ ما مر فی ذالک الاحتمال ایضاً وفی الشق الثانی لم یتحقق مذهب. بقی الشق الاول سالماً عن المناقشات وتحقق فیہ مذاہب ثلثة.

ترجمہ:- اور چوتھا احتمال یعنی یہ کہ علم باری تعالیٰ امر انتزاعی ہو متکلمین کا مذہب متحقق ہوتا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ علم باری تعالیٰ ایک صفت بسیطہ ذات اضافة ہے ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے کشف کا دار و مدار وہی اضافة مخصوصہ ہے اور یہ ایک معنی انتزاعی ہے اور اس مذہب پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گزر چکا ہے یہ نظر جلی کے لحاظ سے ہے لیکن اگر دقیق نظر سے دیکھا جائے تو اس پر بعض وہ اعتراضات بھی وارد ہوتے ہیں جو شق انضمامی پر وارد ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس کو بعض حواشی میں ذکر کیا ہے۔ اور تیسرے احتمال یعنی شق انضمامی میں ارسطو اور شیخین ابوالعلی ابن سینا اور ابونصر فارابی

کا مذہب متحقق ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ میں ارتسام صور کے قائل ہیں اور اس مذہب پر بھی وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گزر چکا ہے اور شق ثانی میں کوئی مذہب نہیں پایا جاتا شق اول مناقشات سے محفوظ ہے اور اس میں تین مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

تشریح:-

وفی الاحتمال الرابع.....

یہاں سے ملاحظہ بتاتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ ہیں اس میں سے جو چوتھا احتمال شق انتزاع کا ہے اس میں متکلمین کا مذہب متحقق ہوتا ہے۔

اعتراض:- یہاں پر احتمال رابع سے شق انتزاع مراد ہے لیکن اسی شق انتزاع کے احتمال کو شارح نے ماقبل میں جہاں احتمال اربعہ اخیرہ کو باطل کیا ہے وہاں پر اسی احتمال کو احتمال ثالث قرار دیا ہے۔ تو شارح پر اب اعتراض وارد ہوگا کہ ایک ہی احتمال کو کہیں ثالث قرار دیتے ہیں کہیں رابع جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔

جواب:- شارح کی عبارت میں کوئی اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ یہاں پر جو شق انتزاع والے احتمال کو رابع قرار دیا ہے تو کل احتمال کے اعتبار سے ایسا کیا ہے اس لئے کہ پہلا احتمال عین ذات کا ہے اور دوسرا جزء ذات کا، تیسرا انضمام کا اور چوتھا انتزاع کا پانچواں انفصال کا۔ اور جہاں پر شق انتزاع والے احتمال کو ثالث قرار دیا ہے وہاں پر احتمال اربعہ اخیرہ باطلہ کے لحاظ سے قرار دیا ہے۔ کیونکہ احتمال باطلہ بالترتیب اس طرح سے ہیں۔ پہلا جزء ذات ہونا، دوسرا منضم ہونا، تیسرا متزع ہونا، چوتھا منفصل ہونا مذکورہ تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شارح کا ایک ہی احتمال کو ثالث اور رابع قرار دینا الگ الگ اعتبارات سے ہے۔

المتکلمین القائلین.....

متکلمین کا موقف علم بالممکنات کے بارے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ایک صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے مفہوم پر ایک زائد مفہوم کا نام ہے پھر متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم کیا ہے۔ آیا علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت اور نسبت ہے اس نفس اضافت اور نسبت کا نام علم ہے یا جو ذات اضافت ہے جس سے کہ اضافت کا تعلق ہے اس کا نام علم ہے۔ جمہور متکلمین علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت ہے اس کو صفت علم قرار دیتے ہیں جبکہ محققین متکلمین اس صفت کو علم قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ کہ اضافت قائم ہوتی ہے اور جو اضافت کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے یہ حقیقت واحدہ ہے یہاں تک کہ اگر وہ صفت نباتات اور جمادات کے ساتھ پائی جائے تو وہ بھی عالمہ ہو جائیں جیسے کہ ہمارے ساتھ صفت علم قائم ہوتی ہے اس صفت کے ذریعہ ہم اشیاء کا ادراک کرتے ہیں ایسے ہی

وہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس کے ذریعہ اسے اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔

جہور متکلمین صفت علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت ہے اس اضافت کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں جبکہ محققین اس صفت علم کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں۔

فمناط کشف کل واحد واحد:- ملاحظہ فرماتے ہیں کہ ممکنات میں سے ہر ممکن کے علم کا دار و مدار اور مبدأ انکشاف وہ مخصوص اضافت ہے جو علم اور معلوم کے درمیان پائی جاتی ہے اسی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ اور یہ ایک امر انتزاعی ہے جو کہ علم اور معلوم سے منزع ہوتا ہے۔

ویرد علیہ مامر فی ذلک الاحتمال:- اس عبارت سے شارح متکلمین کے مذہب کی تردید کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ شق انتزاع کے ابطال پر جو دلیل قائم کی گئی ہے انھیں دلیلوں سے متکلمین کا یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اضافت ایک امر انتزاعی ہے جس کے لئے ایک منشأ انتزاع اور منشأ انکشاف ضروری ہے تو اب ہم پوچھیں گے کہ اس کا مبدأ انتزاع کیا ہے۔ اس کا مفہوم ہے یا اس کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے یعنی جو مصداق ہے وہ ہے اگر مصداق ہے تو ہم کہیں گے کہ آیا وہ عین ذات ہے۔ اگر ایسا ہے تو مقصود حاصل ہے۔ یا جزء ذات ہے یا قائم منضم ہے یا امر منفصل ہے یہ سب شقیں باطل ہیں اور اگر مفہوم منشأ انتزاع ہے تو مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد وجود میں آ کر منزع کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اب یہ شق انضمام میں داخل ہو جائے گی جو ایک باطل شق ہے۔

وهذا بحسب الجلی من النظر

ملاحظہ فرماتے ہیں یہ ابطال مذکور سطحی نظر کے اعتبار سے ہے واما بحسب الدقیق۔ لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو وہ تمام کے تمام اعتراضات اس شق پر بھی وارد ہوں گے جو اعتراضات شق انضمامی کی صورت میں وارد ہوتے ہیں اس لئے کہ اس میں بھی اگر مفہوم منشأ انتزاع مان لیا جاتا ہے تو چونکہ وہ مفہوم منزع کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یہ شق بھی انضمام والی شق میں داخل ہو جاتی ہے۔

وفی الاحتمال الثالث

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو تیسرا احتمال شق انضمام کا ہے اس میں ارسطو اور شیخ بوعلی سینا اور شیخ ابونصر فارابی کا مذہب متحقق ہوتا ہے۔ یہ حضرات علم باری کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس طور پر ہے کہ جمیع ممکنات کی صورتیں اللہ تعالیٰ کی ذات میں چھپتی ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں انھیں صورتہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے ذہن میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں تو ہم ذہن میں چھپی ہوئی صورتوں کے

ذریعہ اشیاء کا ادراک کر لیتے ہیں۔

ویرد علیہ ما مرفی ذلک الاحتمال ایضاً

ملاحسن فرماتے ہیں کہ شیخین اور ارسطو کا مذہب شق انضمامی میں داخل ہے لہذا شق انضمامی کی ابطال کی جو دلیلیں ہیں انہیں دلیلوں سے ان حضرات کا مذہب بھی باطل ہو جائے گا۔

وفی الشق الثانی

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم باری کے سلسلے میں جو دوسرا احتمال عقلی علم باری تعالیٰ کا جزء ذات ہونا ہے اس میں کسی کا مذہب متحقق نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا بطلان بداهت سے ثابت ہے۔ بقى الشق الاول ملاحسن کہتے ہیں کہ علم باری کے سلسلے میں جو پہلا احتمال علم باری تعالیٰ کا ذات باری کا عین ہونا ہے یہ ایسا احتمال ہے جو ہر قسم کے اعتراضات سے محفوظ اور شبہات اور مناقشات سے بالاتر ہے اور اس میں تین مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

الاول مذهب الصوفیة الصافیة وبیانہ علی وجه الاجمال انه لیس فی عالم الکون الا ذات واحدة بسیطة وهی الوجود لیست بکلیة بمعنی القابل للتکثر حقیقة ولا جزئية بمعنی ان لا تقبل التکثر اصلا بل تلک الذات تتطور بتطورات اعتباریة انتزاعیة واقعیة فہی بذاتہا منشأ لانتزاع التعینات الغیر المتناهیة ویترتب الآثار والاحکام المختلفة علی تلک التعینات الواقعیة المنتزعة عن الذات الواحدة فالمتعین بكل تعین هو الممكن والمعری عنه هو الواجب فعلمہ تعالیٰ انما ینطوی فی علم الذات اذ ذاته لیست مغایرة للممکنات بالذات بل بالاعتبار الواقع ولیس مشہد بیانہ ہنا علی التفصیل۔

ترجمہ :- پہلا مذہب صوفیہ صافیہ کا ہے ان کی دلیل اجمالی طریقہ پر یہ ہے کہ اس عالم کون میں صرف ذات واحد کا وجود ہے جو بسیط ہے اور اس معنی کر یہ وجود کلی نہیں کہ جو تکثر کو حقیقت میں قبول کرے اور اس معنی میں جزئی بھی نہیں ہے کہ تکثر کو بالکل قبول نہ کرے بلکہ وہ ذات واحد مختلف اعتباری انتزاعی واقعی اطوار سے متطور ہوتی ہے تو یہ بذاتہ غیر متناہی تعینات کے انتزاع کا منشاء ہے اور آثار اور احکام مختلفہ ان تعینات واقعیہ پر مرتب ہوتے ہیں جو ذات واحد سے منتزع ہیں، تو جو ہر تعین کے ساتھ متعین ہے وہ ممکن ہے اور جو تعین سے خالی ہے وہ واجب ہے تو اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ذات باری کے علم میں داخل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کے مغائر نہیں ہے بلکہ اعتبار واقعی کے لحاظ سے مغائر ہے اس مقام پر صوفیہ صافیہ کے مذہب کے بیان پر تفصیلی شہادت کی گنجائش نہیں ہے۔

تشریح:- الاول مذهب الصوفیة الصافیة.....

وہ لوگ جو عبادت و ریاضت اور زہد و تقویٰ کے ذریعہ اپنے اذہان و قلوب کو مصفیٰ و مجلی رکھتے ہیں انہیں صوفیہ صافیہ کہا جاتا ہے۔ علم باری کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس عالم رنگ و بو میں گو کہ بیشمار مختلف النوع اشیاء کا وجود ہے لیکن درحقیقت وجود صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے اور ممکنات وجود واجب تعالیٰ کا پر تو ہیں اور ذات واجب تعالیٰ سے منزع ہیں ان کا منفرد الگ سے کوئی وجود نہیں ہے جیسے کہ کہہ ہے کہ اس کے ساتھ منطقہ، قطب، محور، دوائر صغار و کبار وغیرہ کا وجود متحقق ہوتا ہے لیکن ان سب کا وجود کہہ سے منزع ہے الگ سے ان کا کوئی وجود نہیں ہے کہہ ان امور کا منشأ انتزاع ہے اور یہ سب امور انتزاعیہ واقعہ ہیں اور اس پر مفرع ہیں تو جیسے کہہ کے وجود کے ساتھ ان امور انتزاعیہ کا وجود ہوتا ہے ایسے ہی ذات واجب تعالیٰ کا وجود ہے کہ تمام ممکنات کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے منزع ہے اور وجود واجب تعالیٰ کے ساتھ جمیع ممکنات کے وجود کا اعتبار ہوتا ہے اور ذات واجب تعالیٰ اس معنی کر کلی نہیں جو تکثر کو حقیقت قبول کرے اور جزئی بھی نہیں جو تکثر کو قطعاً قبول نہ کرے بلکہ ذات واجب تعالیٰ تمام ممکنات کے انتزاع کا منشأ ہے اور یہ تمام ممکنات جو ذات باری تعالیٰ سے منزع ہیں ان پر مختلف آثار و احکام کا ترتیب بھی ہوتا ہے جیسے کہ ایک دریا ہے جس سے مختلف نہریں نکلتی ہوں تو یہ تمام نہریں متعین و مشخص ہوں گی اختراعی محض نہیں ہوں گی ان پر مختلف آثار و احکام مرتب ہوں گے لیکن ان سب کا وجود دریا کے وجود سے مفرع ہے ایسے ہی ممکنات ذات واجب تعالیٰ سے منزع ہیں اور تعینات اعتباری کی بنا پر متعین ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان تعینات اعتباریہ سے منزہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ صافیہ کے نزدیک سارے ممکنات اوصاف انتزاعیہ اور اعتبارات عقلیہ کی منزل میں ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان کے انتزاع کا منشأ ہے تو جیسے کہ منشأ کے وجود کے اعتبار سے اوصاف انتزاعیہ اور ان کے موصوفات کے درمیان خارج میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف مفہوم کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے جیسے کہ خمسہ اور فردیت یا آسمان اور فوقیت ہے ایسے ہی خارج میں وجود واجب تعالیٰ اور ممکنات کے وجود کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے لہذا اس جماعت کے نزدیک وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے ممکنات امور اعتباریہ ہیں۔

اور جب اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو تمام ممکنات کا بھی علم ہے اس لئے کہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں بالذات مغایرت نہیں صرف اعتباری مغایرت ہے۔

والثانی مذهب فروریوس القائل باتحاد العاقل والمعقول فی علم الواجب تعالیٰ بالممکنات وهذا بالحقیقة راجع الی مذهب الصوفیة وهذا طور وراء طور العقل المتوسط

خارج عن البحث بالنظر والفكر.

ترجمہ:- دوسرا مذہب فروریوس کا ہے جو علم واجب تعالیٰ بالممکن میں عالم و معلوم کے اتحاد کا قائل ہے فروریوس کا یہ مذہب درحقیقت صوفیہ صافیہ کے مذہب کی طرف راجع ہے اور یہ عقل متوسط کے طریقے سے ماوراء خیال ہے جو فکر و نظر کی بحث سے خارج ہے۔

تشریح:-

الثانی فروریوس

اس کے نزدیک واجب تعالیٰ کا علم بالممکن یہ ہے کہ عاقل یعنی ذات واجب تعالیٰ اور معقول یعنی ممکنات میں اتحاد ہے چونکہ واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو ممکنات کے ذات واجب تعالیٰ سے اتحاد کی بنا پر اسے ممکنات کا بھی علم ہے۔ ملاحظہ کیجئے کہ فروریوس کا مذہب درحقیقت صوفیہ صافیہ کے مذہب کی طرف راجع ہے الگ سے کوئی مذہب نہیں ہے تاہم دونوں کے مذاہب میں کچھ فرق ضرور ہے صوفیہ صافیہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں صرف اعتباراً تغایر مانتے ہیں اور ذات اور وجود کے لحاظ سے دونوں میں اتحاد مانتے ہیں جبکہ فروریوس اس کا قائل ہے کہ وجود کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد تو ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں میں تغایر حقیقتاً ہے، فقط اعتباراً نہیں ہے۔

ملاحظہ کیجئے کہ یہ مذہب عقل متوسط کی دنیا سے باہر ہے اور بحث فکر و نظر سے خارج ہے اس لئے کہ واجب اور ممکن میں اتحاد کوئی عاقل قبول نہیں کر سکتا۔

بقی مذہب ثالث فی هذا الشق وهو ان يكون ذات الباری تعالیٰ مع تباین حقیقہ مع الممكنات کاشفة لها کشفاً تفصیلاً والقائلون به المتأخرون من الحكماء وهذا هو الحق عندی بحسب النظر الدقیق وتحقیق مذهبهم ان ذات الباری تعالیٰ متباینۃ بالذات لذوات الممكنات لکن لها خصوصیه خاصه مع کل واحد واحد منها وبتلک الخصوصیه تكون کاشفة له کشفاً تفصیلاً ولذا کان هذا العلم صفۃ الکمال وان کان الکشف اجمالاً صار علماً ناقصاً وانما سمي هذا العلم بالاجمالی لانه کما یکون فی صورۃ العلم الاجمالی للممکنات امر واحد منشأ لا نکشاف الكثير کذلک یکون فی علم الباری تعالیٰ الاجمالی ذات واحدۃ منشأ لا نکشاف الكثيرین ولكن بین الکشفین بوناً بعيداً ففی الاول کشف ناقص اجمالی وفي الثانی کشف تام تفصیلی.

ترجمہ:- اس شق میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی حقیقت کے ممکنات کے ساتھ مباہنت کے باوجود وہ ممکنات کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اور اس کے قائل متأخر من حکماء ہیں اور یہی مذہب نظر دقیق کے اعتبار

سے میرے نزدیک حق ہے متاخرین حکماء کے مذہب کی تحقیق یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کی ذوات کے متباین ہے لیکن ممکنات میں سے ہر ہر ممکنات کے ساتھ واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص خصوصیت ہے اسی خصوصیت کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ ہر ممکن کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اسی لئے یہ علم صفت کمال سے ہے اور اگر کشف اجمالی ہو تو علم ناقص ہو جائے گا اس علم کا نام اجمالی اس لئے رکھا گیا ہے کہ جیسے ممکنات کے علم اجمالی کی صورت میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے یوں ہی باری تعالیٰ کے علم اجمالی میں ذات واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہے لیکن دونوں کشفوں کے درمیان بہت فرق ہے اول میں کشف ناقص اجمالی ہے اور ثانی میں یعنی علم واجب میں کشف تام تفصیلی ہے۔

تشریح:- مذهب ثالث فی هذا الشق

علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اس شق میں تیسرا مذہب متاخرین حکماء کا ہے اور یہی مذہب ملا حسن کے نزدیک بھی حق ہے۔

ذات واجب تعالیٰ کے علم بالممکن میں متاخرین حکماء کی تحقیق یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ اور جملہ ممکنات کی ذوات میں ذات اور وجوداً اتحاد نہیں ہے بلکہ دونوں میں بالذات مباہنت متحقق ہے لیکن اس کے باوجود جملہ ممکنات کے ساتھ ذات واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص قسم کی خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر مباہنت کے باوجود ذات واجب تعالیٰ ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے لئے کاشف ہے اور یہ کشف اجمالی نہیں ہے کہ ایک شیء دوسری شیء سے متمایز نہ ہو بلکہ یہ کشف تفصیلی ہے جس میں ہر شیء دوسری شیء سے تمیز تام کے طور پر متمایز ہوتی ہے اور ان میں پورے طور پر ایضاح تام ہوتا ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ علم باری تعالیٰ صفات کمالیہ میں سے ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ کشف تفصیلی ہو ورنہ صفات کمالیہ میں سے یہ ہو ہی نہیں پائے گا۔ اگر یہ کشف اجمالی ہوگا تو علم باری تعالیٰ ناقص ہو جائے گا اس صورت میں ممکنات اور ذات باری تعالیٰ میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

وانما سمي

اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے تقریر اعتراض یہ ہے کہ حکما حضرات نے جو علم اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ ہے اسے علم اجمالی قرار دیا ہے جب کہ آپ کہتے ہیں کہ اس میں کشف تفصیلی ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ حکما حضرات کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ ذات باری کا علم اجمالی ہے اور اس میں کشف تام نہیں ہوتا ہے بلکہ علم اجمالی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ممکنات میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے ایسے ہی باری تعالیٰ جو کہ ذات واحد ہے کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے اس میں کشف اجمالی ہوتا ہے اور ذات باری تعالیٰ کا جو کشف ہے وہ کشف تفصیلی ہوتا ہے

اور اس میں ایضاً تام ہوتا ہے۔

فان قلت مع تباین ذات الکاشف والمکشف کیف يتصور الكشف فانه انما يتحقق بقدر الاتحاد و ايضاً كيف يتصور التمايز في الكشف بين الممكنات مع اتحاد ذات الکاشف قلت يتصور الكشف مع كون الکاشف مبيناً للمکشف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني وانما يمتنع ذلك فيما ليس له خصوصية اصلاً بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف ثم بالنظر الى تمايز الخصوصية يحصل تمايز العلوم.

ترجمہ:- اگر تم اعتراض کرو کہ ذات کاشف اور مکشف کی مباہنت کے باوجود کشف کیسے متصور ہوگا کیوں کہ انکشاف بقدر الاتحاد متحقق ہوتا ہے نیز ممکنات کے علم میں امتیاز کیسے متصور ہوگا ذات کاشف کے اتحاد کے ساتھ میں جواب دوں گا کہ کاشف کے مکشف کے مابین ہونے کے باوجود کشف متصور ہوگا جب کہ کاشف کے لئے مکشف کے ساتھ کوئی خصوصیت ہو، محال اس وقت ہوگا جب کہ اس کے لئے بالکل ہی کوئی خصوصیت نہ ہو بلکہ خصوصیت کبھی علم و کشف کے معاملہ میں اتحاد پر بڑھ جاتی ہے پھر خصوصیات کے تمایز کی جانب نظر کرتے ہوئے علوم کا امتیاز حاصل ہو جائے گا۔

تشریح:- فان قلت مع تبائن ذات الکاشف والمکشف.....

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے میں پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ممکنات کے علم کے لئے ضروری ہے کہ کاشف اور مکشف یعنی عالم اور معلوم کے مابین اتحاد ہو اس لئے کہ علم کا تحقق بقدر الاتحاد ہی ہوتا ہے اگر اتحاد تام ہے تو علم بھی تام ہوتا ہے اگر اتحاد ناقص ہے تو انکشاف بھی ناقص ہوتا ہے اور حکما کے مذہب پر جب ممکنات اور ذات واجب تعالیٰ میں مباہنت ہے تو اتحاد کیونکر ہوگا اور جب اتحاد نہیں ہوگا تو انکشاف کیسے ہوگا۔ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر علی سبیل التنزل مباہنت کے باوجود کشف مان ہی لیا جائے تو جملہ ممکنات کے علوم میں امتیاز کیسے ہوگا اس لئے کہ امتیاز کے لئے ضروری ہے کہ جملہ ممکنات کا علم دفعۃً واحدہ نہ ہو بلکہ بتدریج ہو اور ذات واجب تعالیٰ جو کہ امر واحد ہے اس کے لئے جملہ ممکنات کا علم دفعۃً واحدہ ہوگا کیونکہ اگر بتدریج ہو تو پھر جہل لازم آئے گا۔

قلت يتصور الكشف مع كون الکاشف مبيناً.

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے میں جوابات پیش کئے ہیں فرماتے ہیں کہ کاشف اور مکشف میں مباہنت کے باوجود کشف ممکن ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ذات کاشف کی مکشف کے ساتھ کوئی خصوصیت اور ربط و تعلق ہو مثلاً ذات کاشف کا علت اور مکشف کا معلول ہونا اس خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر کاشف کو مباہنت کے باوجود مکشف کا علم ہوگا

بلکہ خصوصیت کی بنا پر جو علم ہوتا ہے وہ اس سے کہیں زائد ہوتا ہے جو اتحاد کی بنا پر ہوتا ہے اور خصوصیت میں تماز کی وجہ سے علوم کے درمیان میں تماز ہوگا۔

فان قلت لا يخلو ما ان يكون تلك الخصوصية انضمامية فيرجع الى شق الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شق الانتزاع وقد ابطالنا الشقين فيما مر قلت نختار كونها انتزاعية ولكن ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كما يشاهد في الكرة فانها تكون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متميزة في الآثار كذلك يكون ذات الواجب تعالى منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متميزة الاحكام والآثار وهي العلوم المتميزة وحينئذ لا غبار في هذا المذهب ولا يكون علم الباري تعالى على هذا الطور بحصول الصورة فيتم قول المصنف ولا يتصور على صيغة المعلوم. ولعل تنقيح هذا المطلب الشريف بهذا النمط النفيس لا يوجد في مطاوي الكتب الكبار فضلاً عن الصغار فانظر بعين العقل الصائب ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول حتى يتجلى لك حقيقة الحال.

ترجمہ :- اگر تم اعتراض کرو کہ خالی نہیں ہوگا تو وہ خصوصیات انضمامی ہوں گی تو یہ شق انضمامی کی جانب راجع ہوگا یا انتزاعی ہوں گی تو شق انتزاعی کی جانب راجع ہوگا اور ہم نے ماسبق میں دونوں شقوں کو باطل کیا ہے میں جواب دوں گا کہ ہم خصوصیات کے انتزاعی ہونے کو اختیار کرتے ہیں لیکن کشف کا دار و مدار ان مفہومات انتزاعیہ پر نہیں ہے بلکہ مفہومات انتزاعیہ کے منشاء پر ہے جو ذات واحدہ بسیطہ ہے اور یہ ممکن ہے کہ واحد امور کثیرہ مختلفہ الآثار والاحکام کے انتزاع کا منشاء ہو جیسا کہ کرہ میں مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقہ چھوٹے دائرے اور قطب اور محور کے انتزاع کا منشاء ہوتا ہے باوجود اس کے کہ یہ امور مذکورہ آثار میں متمایز ہیں یوں ہی ہو سکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ان مختلف خصوصیات کے انتزاع کا منشاء ہو جائے جو احکام و آثار میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوں اور یہی خصوصیات باری تعالیٰ کے علوم متمایزہ ہیں اور اس وقت اس مذہب پر کوئی غبار نہیں ہوگا اور اس طریقے پر اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا تو مصنف کا قول ”لا يتصور معروف“ کے صیغے پر تام ہو جائے گا۔ امید کہ اس شریف مفہوم کی اتنے عمدہ طریقے سے تنقیح بڑوں کی بڑی کتابوں میں نہیں ملے گی چہ جائیکہ چھوٹے لوگ لہذا تم اسے صحیح فکر و نظر سے دیکھو اور جب تک حقیقت حال روشن نہ ہو جائے اس کے رد و قبول میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرو۔

تشریح:- فان قلت لا یخلو ما ان یکون تلک الخصوصیات.....

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض ثانی کے جواب پر معترض کی طرف سے نقض وارد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر خصوصیات کے تماثر کی بنیاد پر ممکنات کے علوم میں امتیاز ہوگا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ خصوصیات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ منضم ہوں گی یا منتزع ہوں گی اور ہر دونوں صورت انضمام و انتزاع کا بطلان دلائل کے ذریعہ خود آپ کی تحریر سے ہو چکا ہے۔

قلت نہختار کونہا:- ہم شق انتزاع کو اختیار کرتے ہیں لیکن اس کا بطلان اس وقت ہوگا جبکہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ مشکوفات کے کشف کا دار و مدار ان مفہومات انتزاعیہ پر ہو جبکہ ہم یہ نہیں کہتے بلکہ ہمارا قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ مشکوفات کے کشف کا منشاء ذات واجب تعالیٰ ہے جو کہ بسیط اور واحد ہے اور ایسا ممکن ہے کہ ذات واحد سے امور کثیرہ مختلفہ الاحکام کا انتزاع ہو جائے جیسے کہ ہم کرہ میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ کرہ کے امر واحد ہونے کے باوجود امور کثیرہ منطقہ قطبین اور محور اور دو دائرہ صغار و کبار کا انتزاع ہوتا ہے اور سب متمائر الآثار والا حکام ہیں اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ خصوصیات کثیرہ مختلفہ متمائر الآثار والا حکام کے انتزاع کا منشاء ہو جائے اور یہی خصوصیات مذکورہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے علم بالممکنات ہو جائیں۔

قطب:- اس نقطہ مفروضہ کو کہتے ہیں کہ اگر کوئی جسم کروئی گردش کرے تو وہ نقطہ اپنے مقام پر قائم رہے مثلاً اگر کسی گیند کے آر پار بیچ میں کوئی باریک تار کر دیا جائے اور اس گیند کو اس تار پر گھمایا جائے تو دائیں بائیں جو تار کے نفوذ کی جگہ ہوگی اس کو قطب کہتے ہیں۔

محور:- دھورا جس پر پہیہ گردش کرتا ہے۔

محور زمین:- قطبین کے درمیان وہ فرضی خط جس کے گرد زمین گردش کرتی ہے۔

منطقہ:- وہ فرضی خط جو زمین یا کرہ کے چاروں طرف کھینچا ہوا ہے، دائرہ، حلقہ۔

قطب زمین:- زمین کے محور کے دونوں سرے۔

قطب جنوبی:- زمین کے محور کا جنوبی سرا۔

قطب شمالی:- زمین کے محور کا شمالی سرا۔

قطر:- وہ خط مستقیم جو دائرے کے مرکز سے گزرتا ہو اور دونوں طرف محیط تک چلا جائے یہ دائرے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

و حينئذ لا غبار في هذا المذهب

اس عبارت سے ملاحسن نے اپنی جودت طبع کا مظاہرہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ متاخرین حکماء کے مذہب کی ہم نے جو توضیح کی ہے اس سے اس مذہب پر سارے اعتراضات وغبار کے بادل چھٹ گئے ہیں اور اس مذہب پر ذات واجب تعالیٰ کا علم ارتسام صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا۔

لہذا مصنف کا قول لایتنصور معروف کے صیغہ پر تام ہو جائے گا آگے بڑھ کر ملاحسن مزید کہتے ہیں کہ اس شریف مفہوم کی اس عمدہ طریقے سے تنقیح چھوٹوں کی بات تو درکنار ہے بڑے بڑے محققین فضلاء کی کتابوں میں نہیں ملے گی لہذا تم اسے عقل صحیح کی عینک سے دیکھو اور جب تک کہ تمہارے اوپر حقیقت حال واضح نہ ہو جائے اس کے رد و قبول میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرو۔

لا ينتج بالمعروف والمجهول ای لم يلد ولم يولد اما الثاني فظاهر فانه يستلزم الامكان واما الاول فلان الوالد غير مستعمل في العرف واللغة في السبب فقط بل في اخراج المثل من البطن والله سبحانه وتعالى منزله عنهما.

ترجمہ :- ”لا ينتج“ معروف اور مجہول دونوں صیغے پر پڑھا جاسکتا ہے یعنی نہ اس نے جنا اور نہ ہی وہ جنا گیا لیکن ثانی تو یہ ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مستلزم امکان ہے لیکن اول تو یہ کہ والد عرف اور لغت میں صرف سبب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ شکم سے مثل کے اخراج کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ مثل او بطن سے منزہ ہے۔
تشریح :- ولا ينتج :- اپنے اخوین کی طرح اس کا بھی عطف لایحد پر ہے اور شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور اس کو بھی معروف و مجہول ہر دو طریقے سے پڑھا جاسکتا ہے۔

اس کا ماخذ اشتقاق انتاج ہے انتاج کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی لغوی معنی جنا ہے اور اصطلاحی معنی صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب سے نتیجہ نکال کر کسی شے کو جاننا اور ہر تقدیر پر معروف و مجہول پڑھا جاسکتا ہے۔

اگر انتاج کا معنی لغوی مراد لیا جائے اور معروف کی شکل میں پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی کو جنتا نہیں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کا کوئی مولود نہیں ہے اس لئے کہ معاذ اللہ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو جنے گا تو وہ یقیناً اس کا بیٹا ہوگا اور معاذ اللہ اللہ تعالیٰ اس کا باپ ہوگا تو اب سوال یہ ہے کہ مولود ممکن ہوگا یا واجب اگر ممکن ہوگا تو یہ ممتنع ہے اس لئے کہ والد و مولود میں مماثلت ضروری ہے مماثلت کا مطلب یہ ہے کہ مثیلین صفات نفسی اور ذاتی میں ایک دوسرے کے شریک ہوں جیسے کہ زید انسانیت اور حیوانیت میں بکر کا شریک ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ مولود جو ممکن ہو وہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں شریک ہو ورنہ

ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ واجب ہیں۔ اور اگر واجب تعالیٰ کا مولود واجب ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا۔

مولود کے عدم واجب ہونے کی دلیل سمجھنے سے پہلے یہ یقین کر لینا چاہئے کہ ذات باری تعالیٰ کی ماہیت خود ذات باری تعالیٰ کا وجود اور ثبوت ہے اور یہ بھی جان لینا چاہئے کہ تماثلِ اثنیثیت کی فرع ہے اس لئے کہ اگر اثنیثیت نہ ہو تو مماثلت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ تماثلین کے لئے اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ضروری ہے ان تین مقدمات کے بعد واجب تعالیٰ کے مولود کے واجب نہ ہونے کی دلیل پیش کیا جاتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا مولود واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر واجب ہوگا تو واجبین کے درمیان ذات باری تعالیٰ کی ماہیت پائی جائے گی یا نہیں یعنی دونوں میں اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو تماثل ہی متحقق نہیں ہوگا حالانکہ والد و مولود میں تماثل ضروری ہے۔ اور اگر اشتراک ہوگا تو ایک کا دوسرے سے امتیاز ضروری ہوگا اور یہ ضروری ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے متمایز بھی ہوں ورنہ اثنیثیت کا ہی تحقق نہیں ہوگا لہذا دونوں میں امتیاز ضروری ہوگا تو اب یہ امتیاز بحسب الماہیت ہوگا یا بحسب العوارض ہوگا پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ ماہیت دونوں میں مشترک ہے لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ امتیاز عوارض مشخصہ کے ذریعہ ہوگا تو یہ عوارض یا تو ماہیت کی جانب منسوب ہوں گے یا ان اسباب کی جانب جو ماہیت کے مغایر ہیں اول کی بنیاد پر واجبین کے درمیان بحسب العوارض اختلاف اور تعدد ہی نہیں ہوگا جو تماثل کے لئے ضروری ہے بلکہ دونوں میں توافق ہو جائے گا تو جب توافق ہوگا تو امتیاز بھی نہیں ہوگا اور جب امتیاز نہیں ہوگا تو اثنیثیت نہیں ہوگی اور جب اثنیثیت نہیں ہوگی تو تماثل بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ تماثل اس کی فرع ہے اور ثانی کی بنیاد پر واجبین غیر کے محتاج ہوں گے اور احتیاج و وجوب کے منافی ہے تو دونوں میں سے کوئی واجب نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے دونوں کو واجب مانا ہے۔

مولود باری تعالیٰ کے واجب نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ خود ولادت و وجود کے منافی ہے اس لئے کہ ولادت سے ہمارا ذہن فوراً اس بات کی طرف سبقت کرتا ہے کہ مولود پہلے نہیں تھا اور اب پیدا ہو کر وجود میں آیا حالانکہ یہ وجوب کے بالکل منافی ہے کیونکہ وجوب وجود کا معنی یہ ہے کہ اس کا عدم ہر زمانے میں محال ہو نیز ولادت کے لئے افتقار اور احتیاج الی الغیر بھی لازم ہے اور احتیاج و وجوب کے قطعاً منافی ہے لہذا یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ ذات باری کا کوئی مولود نہیں ہو سکتا۔

اور اگر معنی لغوی کی بنیاد پر اس کو مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جنا نہیں گیا ہے۔ یعنی لم یلد ولم یولد۔ مولودیت باری تعالیٰ کی نفی کی دلیل یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ اللہ تعالیٰ جنا گیا ہو تو یقیناً وہ مولود ہوگا اور ہر مولود محتاج ہوتا

ہے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے حالانکہ ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہے۔

اور اگر اس کا معنی اصطلاحی نتیجہ والا معنی لے کر بشکل معروف پڑھا جائے تو لاینتجہ کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کا علم مقدمات کی ترتیب کے ذریعہ نہیں حاصل کرتا۔ اس کا بطلان بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ صغریٰ کبریٰ کی ترتیب سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے جبکہ واجب تعالیٰ کا علم حضوری قدیم ہے۔

اور اگر لاینتجہ کو بشکل مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ نتیجہ نہیں بنتا یعنی اللہ تعالیٰ کو براہین کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو کس برہان کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا اس لئے کہ مطلق برہان سے اللہ تعالیٰ کو نہ جانا جائے ایسا نہیں ہے اسے جاننے کے لئے برہان انی اور برہان لمی کو ذہن میں رکھنا ہوگا۔
برہان لمی: - علت سے معلول پر دلیل قائم کرنا جیسے وجود صانع سے مصنوع پر دلیل قائم کی جائے۔
برہان انی: - معلول سے علت پر دلیل قائم کرنا جیسے وجود مصنوع سے صانع پر دلیل قائم کی جائے۔

چونکہ واجب تعالیٰ علت وجاعل وغیرہ سے پاک و صاف ہے لہذا یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی علت ہو لہذا لاینتجہ بشکل مجہول میں جس برہان کی نفی ہوگی وہ برہان لمی ہوگی نہ کہ برہان انی اس لئے کہ وجود مصنوع سے صانع عالم ذات باری تعالیٰ پر دلیل قائم کی جاتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے العالم مصنوع و کل مصنوع فله صانع فللعالم له صانع۔

ولا يتغير لا في ذاته وهو ظاهر من معنى الوجوب الذاتي ولا في صفاته فانه قد تقرر في موضعه ان صفاته تجب لذاته تعالى ولا نطيل الكلام بذكر الدلائل الموردة في مقامه۔

ترجمہ: - ”لا يتغير“ اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہوتا نہ تو اس کی ذات میں تغیر ہوتا ہے اور عدم تغیر فی الذات وجوب ذاتی کے معنی سے ظاہر ہے اور نہ وہ اپنی صفات میں تغیر کو قبول کرتا ہے کیونکہ اپنے محل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صفات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ واجب ہیں اور ہم دلائل جو اس مقام میں وارد ہیں ذکر کر کے کلام کو طول نہیں دیں گے۔

تشریح: - ولا يتغير: - اس کا بھی عطف لایحد پر ہے اور ضمیر شان سے حال واقع ہے عبارت کا مفہوم واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ تغیر و تبدل سے پاک ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ الآن کما کان یعنی وہ ازلی اور ابدی ہے۔ لم یزل ولا یزال۔

اس کی دلیل سمجھنے سے پہلے تغیر کی قسمیں ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

تغیر کی دو قسمیں ہیں: (۱) تغیر فی الذات (۲) تغیر فی الصفات۔

پھر تغیر فی الذات کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حقیقت اول کی بقا کے باوجود شے دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔ یہ تغیر مطلقاً محال ہے یعنی واجب اور ممکن دونوں میں اس طرح کا تغیر ممتنع ہے۔

(۲) شے ایک حقیقت کو چھوڑ کر دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔

(۳) شے کا مادہ تو باقی رہے اور اس پر مختلف صورتوں کا علی سبیل التعاقب ورود ہوتا جائے۔ یعنی بقاء مادہ کے ساتھ صورتیں متغیر ہوتی رہیں جیسے پانی کا تغیر بھاپ کی طرف اور بھاپ کا پانی کی طرف۔

اخیر کی یہ دونوں شقیں ممکن میں تو ہو سکتی ہیں لیکن واجب تعالیٰ کے لئے محال ہیں اول تو اس کے لئے ایک حقیقت کا دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جانا حدوث کی علامت ہے اور واجب تعالیٰ واجب بالذات ہے اور ثانی اس لئے محال ہے کہ اس طرح کا تغیر مادیات میں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ مادہ اور جسم و جسمانیات سے پاک و صاف ہے مذکورہ بالا توضیح سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ واجب تعالیٰ تغیر فی الذات سے بے نیاز ہے اسی طرح سے واجب تعالیٰ تغیر فی الصفات سے بھی بے نیاز ہے اسے بھی سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل امور پر نظر رکھنی چاہئے۔

صفات باری تعالیٰ کی دو قسمیں ہیں: (۱) صفات ثبوتی، جیسے علم قدرت وغیرہ۔ (۲) صفات سلبی، جیسے

لا جسم لا محدود وغیرہ

صفات سلبیہ پر مجاز اصفا کا اطلاق ہوتا ہے پھر صفات ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) صفات حقیقیہ محضہ :- جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار نہ ہو۔

(۲) حقیقیہ ذات اضافت :- جن کے مفہوم میں اضافت تو معتبر نہیں ہوتی لیکن تحقق میں ان صفات کو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان پر اضافت کے ساتھ آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے علم قدرت وغیرہ۔

(۳) صفات اضافیہ محضہ :- جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے معیت، قبلیت، بعدیت وغیرہ۔

ان تینوں میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول تعقل اور وجود میں بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف نہیں ہوتی اور ثانی تعقل میں تو غیر پر موقوف نہیں ہوتی مگر بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف ہوتی ہے اور ثالث تعقل اور وجود دونوں میں غیر پر موقوف ہوتی ہے جیسے احیاء، اماتت وغیرہ۔

ذات باری تعالیٰ کی صفات میں اول اور ثانی قسموں کا تغیر محال ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو پھر ذات میں بھی تغیر لازم آئے گا اور تیسری قسم کا تغیر ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس میں تغیر فی الذات لازم نہیں آتا مفسرین نے کل یوم ہو فی شان کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ واجب تعالیٰ کبھی کسی کو موت دیتا ہے کبھی حیات دیتا ہے کبھی باعزت کو ذلیل کر دیتا ہے اور ذلیل کو باعزت کر دیتا ہے۔ اسی طرح واجب تعالیٰ کی ہر روز ایک نئی شان ہوتی ہے۔

تعالیٰ عن الجنس والجهات الجنس اما ان يراد به مصطلح اهل الميزان فقد ظهر وجهه
نفیه من السابق من نفی الاجزاء الحقيقية للواجب تعالیٰ والجنس الحقيقي يكون جزءاً حقيقياً
البتة وهو المقصود من النفی ههنا ايضاً او يراد به المجانس فنفي الشريك في مقام الحمد له
تعالیٰ وقد سمعت من بعض الاساتذة قدس اسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو يناسب
الجهات ولكن لم يحصل البراعة والمراد بالجهات الجهات الستة المشهورة وفيه من البراعة
مالاً يخفى.

ترجمہ: - وہ جنس و جہات سے بری ہے جنس سے یا تو مراد یہاں اہل منطق کا معنی اصطلاحی ہے تو اس کی نفی کی وجہ
ظاہر ہو چکی ہے واجب تعالیٰ کے اجزاء حقیقیہ کی نفی کی اس دلیل سے جو گذر چکی ہے اور جنس حقیقی شی کا جز ہوتی ہے اور
مصنف کے قول میں جنس سے جنس حقیقی ہی کی نفی مقصود ہے یا مراد جنس سے مماثل ہے تو اس وقت مقام حمد میں شریک باری
تعالیٰ کی نفی ہوگی، ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کی جگہ پر لفظ حس سنا ہے اور یہ جہات کے مناسب ہے لیکن اس سے
براعت حاصل نہیں ہوگی اور مراد جہات سے جہات ستہ مشہورہ ہے اور لفظ جہات کے ذکر میں براعت ہے جیسا کہ مخفی نہیں
ہے۔

تشریح: - تعالیٰ عن الجنس والجهات.....

اس عبارت کو جملہ مستانفہ پر محمول کیا جائے گا جو ایک سوال مقدر کا جواب ہوگا سوال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ
آخر کیوں مذکورہ امور سے منزہ و مبرا ہے نہ قابل تصور ہے، نہ قابل تغیر تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا جا رہا ہے کہ یہ امور
ان اشیاء میں ہوتے ہیں جن کا تعلق کمیات متکلمات اور مادیات سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سے پاک و صاف ہے۔
مصنف کی اس عبارت میں جنس سے مراد جنس لغوی بھی ہو سکتی ہے اور جنس اصطلاحی بھی ہاں یہ ضرور ہے کہ جنس
لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استہلال کا حصول نہیں ہوگا جو خطبے میں ایک امر مستحسن ہوتا ہے لہذا اگر جنس سے لغوی
معنی مراد لیا جائے تو عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ مجانس اور مماثل سے بری ہے جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول
دالالت کرتا ہے۔

لیس کمثله شیء... ولم یکن له کفواً احد۔ اس صورت میں مفہوم بالکل واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کوئی مثل
نہیں ہے ہاں معنی لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استہلال حاصل نہیں ہو رہی ہے۔

اور اگر جنس کا معنی اصطلاحی (جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جائے ماحو کے جواب میں) مراد لیا جائے تو
عبارت کا معنی ہوگا کہ ذات واجب تعالیٰ جنس و فصل وغیرہ سے بری ہے اس صورت میں لایحد کے ضمن میں جس کو اجمالاً جانا

گیا ہے اب تعالیٰ عن الجنس سے اس کا علم تفصیلاً ہوگا اس لئے کہ لا یسجد سے واجب تعالیٰ سے اجزاء کی نفی ہو چکی ہے اس لئے کہ شے کی جو جنس ہوتی ہے وہ شے کے لئے جزء واقع ہوتی ہے تو جب جزء کی نفی ہوگئی تو جنس کی بھی نفی ضرور ہوگی اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ ابہام کے بعد تفصیل و توضیح فصحاء کے کلام میں واقع ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کے بجائے حس سنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ حس و حواس اور جہت و جہات سے پاک ہے۔ اگر حس مراد لیا جائے تو یہ معنی جہات کے مناسب ہے اس لئے کہ جو شے قابل حواس ہوتی ہے یقیناً اس کے لئے جہت بھی ہوتی ہے لیکن اس صورت میں براعت استھلال کا حصول نہیں ہو پائے گا۔

ملازمین فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں بعض شارحین نے نہ تو جنس مراد لیا ہے اور نہ حس بلکہ ان دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے لفظ جس مراد لیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ قید زمان و مکان سے پاک و صاف ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی براعت استھلال نہیں ہے۔

لہذا اب یہ واضح ہو گیا کہ یہ لفظ محتمل فیہ تو ہے لیکن جنس اصطلاحی مراد لینا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں براعت استھلال کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔

والجہات

یعنی اللہ تعالیٰ جوانب، نواحی اور جہات ستہ فوق، تحت، یمیں، شمال، قدام خلف سے بری ہے اس لئے کہ یہ سب ممکن کی علامات ہیں اور اجسام کے عوارضات ہیں اور اللہ تعالیٰ امکان و اجسام سے بری ہے لیکن وہ آیات جو ذات باری تعالیٰ کی جسمیت اور اس کے کون فی السماء پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ واجب تعالیٰ آسمان پر موجود ہے بلکہ ان سے مقصود باری تعالیٰ کی رفعت و عظمت اور جلالت ہے۔

اس میں بھی براعت استھلال کا ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ آگے بحث تصدیقات میں موجبات قضایا کی ایک مشہور بحث آرہی ہے۔

جعل کلیات والجزئیات فی الحاشیۃ فیہ اشارۃ الی ان القول بالجعل البسیط هو الحق کما ینطق بہ القرآن المجید انتھی وجہ الاشارة ظاهر حیث ترک المفعول الثانی کما ترک فی قولی تعالیٰ جعل الظلمات والنور فان الجعل البسیط یتدعی المفعول الذی هو المفعول الاول دون المفعول الیہ الذی هو المفعول الثانی واذا وقع الایماء والتصریح من المصنف فی تحقیق الجعل البسیط فوجب علینا تحقیقہ وان کان المقام غریباً۔

ترجمہ :- جعل کلیات والجزئیات :- اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات کو عدم سے وجود بخشا حاشیہ میں یہ

ہے کہ مصنف کے قول جعل الکلیات والجزئیات میں اشارہ ہے کہ جعل بسیط کا قول ہی حق ہے جیسا کہ قرآن شریف بھی اس پر ناطق ہے الخ اشارہ کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ مصنف نے مفعول ثانی کو چھوڑ دیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول جعل الظلمات والنور میں دوسرے مفعول کو ذکر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ جعل بسیط اس مجعول کا مقتضی ہے جو کہ مفعول اول ہے نہ کہ مجعول الیہ کا جو کہ مفعول ثانی ہے اور جب جعل بسیط کے حق ہونے کا اشارہ اور صراحت مصنف کی جانب سے پائی گئی تو ہم پر اس کی تحقیق ضروری ہوگئی اگرچہ مقام نادر ہے۔

تشریح:- جعل الکلیات والجزئیات

جعل بسیط:- کسی چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بیک مفعول ہوتا ہے۔ جیسے جعل الظلمات والنور۔

جعل مؤلف:- کسی چیز کو وجود کے بعد کسی دوسری صفت کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جیسے جعل الکلیات والجزئیات موجودہ۔

ماتن کی عبارت جعل الکلیات والجزئیات کا سمجھنا چار امور پر موقوف ہے۔

اول:- یہ ہے کہ کلیات اور جزئیات اپنے وجود میں ایک جاعل اور وجود دینے والے کے محتاج ہیں اس لئے کہ یہ سب ممکنات ہیں اور شی ممکن کے وجود و عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہذا ان کو جانب عدم سے وجود کی جانب ترجیح دینے کے لئے ایک مرجع اور جاعل کی ضرورت ہے ورنہ مجعول کا وجود بلا جعل جاعل کے لازم آئے گا جو محال ہے۔

ثانی:- کلیات و جزئیات کا جاعل یقینی طور پر اللہ تعالیٰ ہی ہوگا جو ذات واجب الوجود ہے اس لئے کہ اگر ان کا جاعل ممکنات میں سے کوئی شی ممکن ہو تو تسلسل ممکنات لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ثالث:- کلیات و وجود میں جزئیات پر مقدم ہیں اس لئے کہ کلیات و جزئیات گو کہ امر ممکن ہونے میں مشترک ہیں لیکن جزئیات کا وجود مخصوص مادہ مخصوص شرائط و استعداد کا مرہون منت ہے جیسے کہ زید اپنے وجود میں مخصوص نطفے اور بالترتیب علقہ، مضغہ، لحم وغیرہ کا محتاج ہے جب کہ کلیات مخصوص مادوں کے محتاج نہیں اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کی شرطیں زیادہ ہوتی ہیں وہ وجود میں مؤخر ہوتا ہے۔

رابع:- جعل بسیط حق ہے۔

جعل کے سلسلے میں اختلاف

اشراقیہ کے نزدیک جعل بسیط حق ہے مشائیہ کے نزدیک جعل مرکب حق ہے۔

جعل الکلیات و الجزئیات

مصنف نے اپنی اسی کتاب کے حاشیہ منہیہ میں یہ فرمایا ہے کہ متعلقہ عبارت ”جعل الکلیات و الجزئیات“ میں اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے اس لئے کہ اگر یہ حق نہ ہوتا تو مصنف جعل کے صرف ایک مفعول پر اقتضار نہ کرتے بلکہ اس کے مفعول ثانی کا تذکرہ کرتے اور قرآن شریف بھی اس پر ناطق ہے کہ جعل بسیط حق ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”جعل الظلمات و النور“ اس آیت کریمہ میں صرف مجعول کا تذکرہ ہے مجعول الیہ کا تذکرہ نہیں ہے جو اس پر دلیل ہے کہ جعل بسیط حق ہے۔

واذا وقع الایماء

اور جب جعل بسیط کے حق ہونے پر متن کی اس عبارت میں اشارہ ہے اور منہیات میں اس کے حق ہونے کی تصریح ہے تو ملاحظہ فرمائیے کہ ہاں وجہ ہمارے اوپر جعل بسیط کی تحقیق و توضیح ضروری ہوگئی ہے اگرچہ مقام اس کی اجازت نہیں دیتا۔

وبیانہ ان الممكنات اذا خرجت من العدم الى عالم الكون من الجاعل فلا بد له من تأثير و اثر تابع له فلا اثر بالذات اما نفس الشئ الموجود في عالم الكون من الجاعل سواء كان بسيطا كالعقول والافلاك وبسائط العناصر او مركباً كمركباتها وعلى هذا لا يكون تحته الا مجعولاً فقط بسيطاً او مركباً دون المجعول اليه او اختلاطه مع حيثة الوجود وهذا الاختلاط الذي فرض اثر الجاعل بالذات لا يكون في مرتبة الحكاية فانها تابعة للحاكي فاذا فرضنا عدمه او عدم حكايته يتم الاثر بالضرورة فليس من شان العاقل ان يقول به بل يكون في مرتبة المحكي عنه اعنى مرتبة اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر وهي هيئة تركيبيه واقعية لا تكون تابعة لاعتبار المعبر ولذا وقع في كلامهم ان اثر الجاعل مفاد الهيئة التركيبية الحملية اعنى مفاد كون الشئ موجوداً والاول جعل البسيط القائل به الاشرافية والثاني الجعل المؤلف القائل به المشائية فهذا تحرير محل النزاع بين الفريقين ونذكر اولاً استدلال الفريقين ثم نبين ما هو الحق على ما اشار اليه المصنف ببيان شاف صاف عن الكدورات.

ترجمہ :- اور اس کا بیان یہ ہے کہ ممکنات جب عدم سے عالم وجود میں جاعل سے آئیں گے تو جعل جاعل کے لئے تاثیر اور ایسا اثر ضروری ہوگا جو اس کے تابع ہو تو اثر بالذات یا تو نفس شی میں ہوگا جو جاعل سے عالم کون میں موجود ہے۔ عام ازیں کہ نفس شی بسیط ہو جیسے کہ عقول عشرہ اور افلاک اور عناصر اربعہ یا نفس شی مرکب ہو جیسا کہ بسائط عناصر کے

مرکبات اس تقدیر پر جعل جاعل کے تحت صرف مجہول ہوگا بسیط ہو کہ مرکب نہ کہ مجہول الیہ یا جاعل کا اثر اختلاطی مع دیشیہ الوجود ہوگا اور یہ اختلاط جس کو جاعل کا بالذات اثر فرض کیا گیا ہے حکایت کے درجے میں نہیں ہوگا اس لئے کہ حکایت حاکی کے تابع ہوتی ہے تو جب ہم حاکی یا اس کی حکایت کا عدم فرض کر لیں تب بھی جاعل کا اثر بالذات تام ہو جاتا ہے تو عاقل کی شان نہیں کہ ایسی بات کہے بلکہ محکی عنہ کے مرتبہ میں ہوگا جس سے ہماری مراد نفس الامر میں اتصاف ماہیت بالوجود کا مرتبہ ہے اور یہ حیاء ترکیبی واقعی ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتی اسی لئے ان کے کلام میں واقع ہے کہ جاعل کا اثر حیاء ترکیبیہ حملیہ کا مفاد ہے اور اول کا نام جعل بسیط ہے جس کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی جعل مرکب ہے جس کے قائل مشائے ہیں تو یہ تحریر محل نزاع ہے فریقین کے درمیان ہم اولاً فریقین کے استدلالات ذکر کریں گے پھر جو حق ہے اسے بیان کریں گے جس کی طرح مصنف نے اشارہ کیا ہے ایسے بیانات سے جو کدورات سے صاف و شفاف ہوگا۔

تشریح:- بیان ان الممكنات

فرماتے ہیں کہ ممکنات پر دو عدم سے نکل کر جب لباس وجود میں ملبوس ں گے اور وجود میں آئیں گے تو یہ وجود ممکنات جعل جاعل سے ہی ہوگا لہذا اب شئی مجہول میں جاعل کا اثر ضرور ہوگا ورنہ وجود مجہول بلا اثر جاعل کے لازم آئے گا جو ایک امر محال ہے اب سوال یہ ہے کہ بالذات جاعل کا اثر کون ہے؟ آیا نفس شئی من حیث شئی ہی فقط جاعل کا بالذات اثر ہے اتصاف ماہیۃ بالوجود سے قطع نظریا جاعل کا اثر بالذات نفس شئی فقط نہیں ہے بلکہ اختلاطی بالوجود جاعل کا بالذات اثر ہے۔ اس کو بلفظ دیگر یوں سمجھ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کا اتصاف وجود سے قطع نظر ملحوظ ہونا اور ہے اور صفت وجود سے متصف ہو کر ملحوظ ہونا اور ہے، جیسے کہ ایک نفس زمین ہے اور ایک زمین کا موجود ہونا ہے تو بالذات جاعل کا مجہول کون ہے؟ آیا اول ہے یا ثانی، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے قائل مشائے حضرات ہیں۔

وهذا الاختلاط الذى فرض اثر الجاعل بالذات

سید میرزا ہد ہروی فرماتے ہیں کہ اختلاطی بالوجود جو جاعل کا اثر ہے یہ حکایت کے درجہ میں ہے۔ حکایت کہتے ہیں محمول کی موضوع کی طرف نسبت کرنا جیسے زید قائم میں قیام کی زید کی طرف نسبت کرتے ہوئے قیام زید کو بیان کرنا۔ ملاحظہ اس عبارت کے ذریعہ حضرت ہروی کا رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امر ثانی درجہ حکایت میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکایت ایک امر اعتباری ہے جو وجود حاکی کے اوپر موقوف ہوتا ہے کہ جب کوئی حکایت بیان کرنے والا ہوگا تو حکایت پائی جائے گی لیکن جب حاکی کا عدم ہو یا حاکی تو موجود ہو لیکن وہ حکایت نہ کر رہا ہو تو حکایت کا تحقق نہیں ہوگا جب کہ اختلاطی بالوجود کا حال یہ ہے کہ چاہے کوئی حاکی یا معتبر ہو یا نہ ہو جاعل کا اثر بہر حال موجود ہے اگر یہ مرتبہ حکایت

میں ہوتا تو عدم حاکمی کی صورت میں اثر موجود نہ ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ یہ اختلاطی بالوجود مرتبہ حکایت میں نہیں ہے بلکہ محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتا بلکہ ایک امر واقعی نفس الامری اور ہیئت ترکیبی یعنی ثبوتی شئی کے درجہ میں ہے۔

محل نزاع

بالذات جاعل کا مجعول کون ہے آیا نفس شئی من حیث ہی ہی قطع نظر صفت وجود سے متصف ہونے کے یہ بالذات مجعول ہے یا شئی کا صفت وجود سے متصف ہونا بالذات مجعول ہے۔

اشراقیہ اول کو مجعول بالذات مانتے ہیں اور وجود سے متصف ہونا یہ اللہ تعالیٰ کا مجعول بالتبع ہے جب کہ مشائخ ثانی کو مجعول بالذات مانتے ہیں اور اول کو مجعول بالتبع۔

ونذکر اولاً استدلال الفریقین ثم نبین ما هو الحق.....

ملاحسن فرماتے ہیں پہلے ہم فریقین کا استدلال ذکر کریں گے کہ وہ کس طرح اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرتے ہیں بعدہ جو مذہب حق ہے اسے ہم انتہائی صاف و شفاف انداز میں بیان کریں گے۔

فنقول استدلال علی المذہب الاول انه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط فان کل ما يفرض اثراً للجاعل يكون ماهية من الماهیات وفيه وهن ظاهر فانه مبنی علی عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف اذ به يرتفع النزاع بین الفریقین من اول الامر ویصیر نزاعاً لفظیاً ومنشأ الخلاف بینهما بالحقیقة ان الاثر بالذات اما نفس الماهية مستقلة كانت او غیر مستقلة مع قطع النظر عن خلط الوجود وهذا مذهب الاشراقیین ولا یفید الدلیل لهذا المذهب فان الخلط وان سموه ماهية فلیس مما هم بصددہ او یكون الاثر اختلاط الماهية بالوجود سواء كانت مستقلة كما هیئة الانسان والفرس او غیر مستقلة كالمعانی الحرفیة الحاصلة بکنہا فی الذهن لطائفة تصور وھا۔

ترجمہ: - تو ہم کہتے ہیں کہ مذہب اول پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ انتہا جعل بسیط کی جانب ضروری ہے اس لئے کہ ہر وہ جس کو جاعل کا اثر فرض کیا جائے گا وہ مایہتوں میں سے کوئی نہ کوئی مایہیت ہی ہوگی اور اس استدلال میں کمزوری ظاہر ہے اس لئے کہ یہ دلیل جعل بسیط و مرکب کے معنی کے نہ سمجھنے پر مبنی ہے اس لئے کہ اس سے فریقین کے درمیان نزاع اول امر سے ہی مرتفع ہو جاتی ہے اور نزاع نزاع لفظی ہو جاتی ہے حالانکہ منشاء اختلاف دونوں کے درمیان حقیقت میں یہ ہے کہ

اثر بالذات یا تو نفس ماہیت ہے، ماہیت مستقل ہو یا غیر مستقل قطع نظر خلط وجود کے اور یہ اشراقیہ کا مذہب ہے اور یہ دلیل اس مذہب کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ خلط بالوجود اگر اس کا نام ماہیت ہی رکھ لیں تو اشراقیہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے عام ازیں کہ وہ مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس کی ماہیت ہے یا غیر مستقل ہو جیسے کہ حروف کے معانی جو کنبہ ایسے لوگوں کے ذہن میں حاصل ہوں جنہوں نے ان کا تصور کیا ہے۔

تشریح:- استدلال علی المذہب الاول

اشراقیہ حضرات اپنے دعویٰ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جاعل کا اثر جو کچھ ہو چاہے نفس ثنی ہو یا اختلاطی بالوجود ہو بہر حال انتہا جعل بسیط پر ہی جا کر ختم ہوگی اس لئے کہ اگر نفس ثنی بالذات مجعول ہو تو صاف ظاہر ہے کہ یہی جعل بسیط ہے اور اگر اختلاطی بالوجود ہو تو چونکہ یہ بھی ایک ماہیت اور حقیقت ہے لہذا اس صورت میں بھی نفس ماہیت مجعول ہوگی اور اس کا نام جعل بسیط ہے لہذا ہر صورت میں یہ ماننا ہی پڑے گا کہ جعل بسیط حق ہے۔

وفیہ وھن ظاہر

ملاحسن فرماتے ہیں کہ اس دلیل کا ضعف بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ اس استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مستدل نے جعل بسیط اور جعل مرکب کا مفہوم ہی نہیں سمجھا ہے کہ جعل بسیط کیا ہے اور مرکب کیا ہے کیونکہ مستدل نفس مجعول کو اور نفس مجعول مع مجعول الیہ دونوں کو جعل بسیط سے تعبیر کرتا ہے جب کہ اول بسیط ہے اور ثانی مرکب ہے اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مستدل یہ سمجھتا ہی نہیں کہ مشائیہ اور اشراقیہ کے مابین محل نزاع کیا ہے کیونکہ اس نے ذات باری تعالیٰ کے مجعول میں تعیم کر دی کہ جو بھی اللہ تعالیٰ کا مجعول ہو جب کہ اشراقیہ صرف اول کو بالذات مجعول مانتے ہیں ثانی کو بالذات مجعول مانتے ہی نہیں اور اس دلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ثانی کو بھی بالذات مجعول مانتے ہیں اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فریقین کے درمیان نزاع حقیقی نہ ہو کر لفظی نزاع بن جائے کہ اس کو یعنی مجموع امرین کو اشراقیہ جعل بسیط کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور مشائیہ جعل مرکب کہتے ہوں جب کہ فریقین کے درمیان درحقیقت نزاع اس بات میں ہے کہ کون ذات باری تعالیٰ کا بالذات مجعول ہے نفس ماہیت ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے اب عام ازیں کہ ماہیت مستقل ہو یعنی وہ اپنے قیام میں محل کی محتاج نہ ہو جیسے کہ جوہر یا غیر مستقل ہو جیسے اعراض قطع نظر صفت وجود سے منصف ہونے کے یا اختلاطی بالوجود ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے۔

اول کے قائل اشراقیہ حضرات ہیں لہذا یہ دلیل اشراقیہ کے مذہب پر تام نہیں ہے اگرچہ اختلاطی بالوجود کو مستدل اپنے زعم میں ماہیت ہی کا نام دیدے۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ دلیل مذکور کا اثر اقیہ کے دعویٰ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

او یكون الاثر اختلاط الماهية

ملاحظہ اس بات کی تحقیق کر رہے ہیں کہ دونوں کے درمیان نزاع لفظی نہیں ہے بلکہ حقیقی نزاع ہے فرماتے ہیں۔ کہ یا تو جاعل کا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے اب عام ازیں کہ وہ ماہیت مختلطہ مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس وغیرہ کی ماہیت، یا وہ ماہیت مستقل نہ ہو جیسے معانی حرفیہ جو بکنہ متصور فی الذہن ہوں اس جماعت کے نزدیک جس کا موقف یہ ہے کہ اگر معانی حرف کا تصور ذہن میں بکنہ ہو یعنی حرف کا تصور حرف کی ذاتیات سے تو ہو لیکن ذاتیات حرف کو اس کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے تو اس طور پر معانی حروف کا جو تصور ہو گا وہ غیر مستقل ہوگا۔

ولیس مناط الخلاف بین الفريقین بالاستقلال وعدمہ فانہما تابعان للالتفات کما سنحققہ ان شاء اللہ تعالیٰ والاثر لایکون تابعاً لہ کما ذکرنا بل ان المَجْعُول اما نفس الماہیة مع قطع النظر عن الخلط بالوجود بالذات ومرتبۃ الخلط بالتبع او المَجْعُول بالذات الثانی فقط والاول بالتبع فحاصل الخلاف یرجع الی ان الاثر بالذات للجاعل اما مرتبۃ الطبیعة بلا شرط شیء او المرتبۃ بشرط شیء وهو الخلط بالوجود۔

ترجمہ :- اور فریقین کے درمیان اختلاف کا دار و مدار استقلال اور عدم استقلال پر نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں التفات کے تابع ہیں جیسا کہ ہم اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ ثابت کریں گے اور اثر التفات کے تابع نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے بلکہ اختلاف کا دار و مدار اس پر ہے کہ مجعول بالذات یا تو نفس ماہیت ہے قطع نظر خلط بالوجود کے اور مرتبہ خلط بالتبع اثر ہے یا بالذات صرف ثانی مجعول ہے اور اول بالتبع ہے۔ خلاصہ اختلاف راجع ہے اس کی جانب کہ جاعل کا اثر بالذات یا تو مرتبہ طبیعت بلا شرط شیء ہے یا مرتبہ طبیعت بشرط شیء ہے اور اس کا نام خلط بالوجود ہے۔

تشریح :- لیس مناط الخلاف بین الفريقین

ابھی ماقبل میں جعل بسیط کی حقانیت پر جو استدلال ضعیف گزر چکا ہے اس استدلال کا محقق میر باقر داماد وغیرہ نے اس طرح رد کیا ہے کہ جعل بسیط میں جاعل کا اثر بالذات وہ ماہیت ہے جو کہ استقلال سے متصف ہو اور جعل مرکب میں جاعل کا اثر بالذات اس نسبت میں ہوتا ہے جو کہ شئی ممکن اور اس کے وجود کے درمیان رابطہ کا کام کرتی ہے اور معنی غیر مستقل ہوتی ہے تو اس صورت میں جبکہ جعل بسیط اور مرکب کے مابین استقلال اور غیر استقلال کی تمیز حائل ہے تو کیونکر جعل مرکب کی انتہا جعل بسیط پر جا کر منتہی ہوگی۔

ملاحسن مذکورہ عبارت کے ذریعے میر باقر کی تضعیف کی تضعیف کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دار و مدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے اس لئے کہ استقلال اور عدم استقلال التفات ملتفت کے تابع ہوتے ہیں کہ کسی شی کا اگر بالقصد التفات کیا جائے تو وہ مستقل ہے اور ملتفت کسی شی کا بالقصد التفات نہ کرے تو وہ غیر مستقل ہے اس سے معلوم ہوا کہ استقلال اور غیر استقلال امور اعتباریہ ہیں اور معتبر کے تابع ہیں جبکہ یہاں پر جاعل کا اثر بالذات ہے اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہے۔

بل ان المجعول اما نفس الماہیة

ملاحسن کہتے ہیں کہ اشراقیہ اور مشائیہ کے مابین اختلاف کا دار و مدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے جیسا کہ میر باقر نے کہا بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ بالذات باری تعالیٰ کا مجعول کون ہے آیا نفس ماہیت قطع نظر خلط بالوجود کے بالذات جاعل کا مجعول ہے اور خلط بالوجود بالتبع مجعول ہے یا مجعول بالذات شی کا خلط بالوجود ہے اور نفس ماہیت بالتبع مجعول ہے۔

فحاصل الخلاف

خلاصہ اختلاف یہ ہے کہ جاعل کا بالذات اثر مرتبہ طبیعت بلا شرطی میں ہے یعنی نفس طبیعت و حقیقت شی بغیر اس کے کہ وہ وجود کی شرط سے مشروط ہو بالذات مجعول باری تعالیٰ ہے یا نفس طبیعت و حقیقت بشرطی بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے یعنی نفس شی وجود کی شرط سے مشروط ہو کر بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے۔
طبیعت بلا شرطی :- نفس شی کا وجود اور عدم وجود کسی سے متصف نہ ہونا جیسا کہ مطلق تصور میں ہوتا ہے جو کہ حکم اور عدم حکم کسی سے مقید نہیں ہوتا۔

طبیعت بشرطی :- شی کا وجود کی شرط سے مشروط ہونا جیسے کہ وہ تصور جو بشرطی ہوتا ہے یعنی جو حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے جسے تصدیق کہا جاتا ہے، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے مشائیہ ہیں۔

فان قلت علی هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئیات فانها ماهیة بشرط شی و هو خلاف ما قال المصنف وخلاف مذهب الاشراقیة قلت هذا الخلط يتصور فی کلیات نظراً الی وجود الطبائع و فی الجزئیات نظراً الی الوجود الخاص و کلا الخلطین یسمیان بشرط شی هو الوجود.

ترجمہ :- اگر تم اعتراض کرو کہ اس تقدیر پر جعل بالذات جزئیات سے متعلق نہیں ہوگا کیونکہ جزئیات ماہیت بشرطی

کا نام ہے اور یہ مصنف کے قول کے خلاف ہے اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے میں کہوں گا کہ یہ خلط کلیات میں طبائع کلیہ کے وجود کی جانب نظر کرتے ہوئے متصور ہوتی ہے اور جزئیات میں وجود خاص کی جانب نظر کرتے ہوئے پائی جاتی ہے اور دونوں خلطوں کا نام بشرطی رکھا جاتا ہے یہی وجود ہے۔

تشریح:- فان قلت علی هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئیات

معترض کا اعتراض سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ کلیات اور جزئیات کا وجود فی الخارج ہے یا نہیں تو مختصر یوں سمجھنا چاہئے کہ جزئیات خارج میں موجود ہیں اور صفت وجود سے متصف ہوتے ہیں جیسے کہ زید موجود ہے یا بکر موجود ہے وغیرہ جبکہ کلیات کا حال ایسا نہیں ہے۔

اعتراض:- معترض کا اعتراض یہ ہے کہ اشراقیہ کے نزدیک جب باری تعالیٰ کا مجعول نفس ماہیت بلا شرطی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جزئیات باری تعالیٰ کا مجعول بالذات نہ ہوں کیونکہ سارے کے سارے جزئیات شرط وجود سے مشروط ہوتے ہیں حالانکہ یہ مصنف کے قول جعل کلیات والجزئیات کے خلاف ہے اس لئے کہ مصنف نے اس سے اشارہ کر دیا ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے مجعول ہیں اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اشراقیہ حضرات جزئیات کے بھی مجعول ہونے کے قائل ہیں۔

قلت

جواب:- ایسا نہیں ہے کہ صرف جزئیات ہی موجود ہوتے ہیں بلکہ کلیات کا وجود بھی ہوتا ہے لیکن دونوں کے وجود میں فرق ہے جزئیات مخصوص مادوں اور مخصوص شکلوں میں موجود ہوتی ہیں جبکہ کلیات کا وجود ان کی طبیعت نوعیہ جو افراد کے ضمن میں موجود ہوتی ہیں ان کی طرف نظر کرتے ہوئے کلیات کا وجود ہوتا ہے یہ ایک خود تفصیلی بحث ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے یا نہیں انظر فی شرح التہذیب۔

اور ان دونوں کا نام بشرطی رکھا جاتا ہے تو جب دونوں میں وجود مشترک ہو گیا تو مذکورہ بحث کے مطابق نفس کلیات و جزئیات قطع نظر خلط بالوجود کے بالذات عند الاشراقیہ مجعول باری تعالیٰ ہیں اور بالتبع نفس کلیات و جزئیات وجود سے متصف ہو کر مجعول باری تعالیٰ ہیں اور عند المشائیہ اس کا برعکس ہے۔

واستدل ایضاً علی المذهب الاول بان الاثر بالذات لا بد ان یکون امراً عینياً موجوداً فی الخارج والوجود امر اعتباری وکذا اتصاف الماہیة به ایضاً امر اعتباری فلم یبق الا الماہیة وفیه المطلوب وجوابه ان القدر الضروري کون المجعول امراً عینياً واما المجعول

الیہ فقد یكون امراً اعتباریاً واقعياً كما اذا جعلنا الشئ فوقاً او تحتاً فالمجعول امر عینی والمجعول الیه وهو الفوقیة والتحتیة امر اعتباری.

ترجمہ: - مذہب اول پر استدلال اس طرح بھی کیا گیا ہے کہ اثر بالذات کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو خارج میں موجود ہو اور وجود امر اعتباری ہے یوں ہی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف بھی امر اعتباری ہے تو اب سوائے ماہیت کے کوئی باقی نہیں ہے اور اسی میں مطلوب ہے یعنی ماہیت من حیث ہی ہی جاعل کا بالذات اثر ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تو ضروری ہے کہ مجعول امر عینی ہو لیکن مجعول الیہ کبھی امر اعتباری واقعی ہوتا ہے جیسے کہ جب ہم کسی شئی کو اوپر یا نیچے لے جائیں تو مجعول امر عینی ہے اور مجعول الیہ فوقیت اور تحتیت امر اعتباری ہیں۔

تشریح: - واستدل ایضاً علی المذہب الاول بان الاثر بالذات لابد ان یكون

اشراقیین نے اپنے مذہب پر اس طرح سے بھی استدلال کیا ہے کہ وہ شئی جو مجعول بالذات ہو اس کا امر عینی ہونا ضروری ہے یعنی وہ ایسا امر ہو جو حقیقت واقعہ ہو اعتباری نہ ہو اور ممکن میں جو تین چیزیں پائی جاتی ہیں ان پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ان میں ایک نفس حقیقت ہے ایک وجود ہے اور ایک نفس حقیقت کا وجود سے اتصاف ہے ان تینوں امور میں سے وجود امر انتزاعی ہے جو موجود فی الخارج سے منزع ہوتا ہے اور اتصاف ماہیت بالوجود بھی نسبت ہونے کی بنا پر امر انتزاعی اور اعتباری ہے البتہ تیسری چیز نفس حقیقت اور ماہیت امر عینی ہے اور حقیقت واقعی ہے پس جعل کا اثر وہی ہوگا اور یہ بعینہ جعل بسیط ہے اس لئے کہ اسی میں مجعول بالذات بننے کی صلاحیت ہے۔

وجوابہ ان القدر الضروري كون المجعول امراً عینياً

اس استدلال کا ملاحسن نے مذکورہ عبارت سے جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ مجعول کا امر عینی ہونا یہ ایک ضروری امر ہے اور یہ لازم ہے کہ مجعول حقیقت واقعہ ہو لیکن مجعول الیہ کا امر عینی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجعول الیہ کبھی امر اعتباری بھی ہوتا ہے جیسے کہ ہم کسی شئی کو اوپر یا نیچے لے جائیں تو وہ شئی جس کو اوپر یا نیچے لے جایا گیا ہے وہ مجعول تو امر عینی ہے لیکن فوقیت اور تحتیت امر انتزاعی اور مجعول الیہ ہیں لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ اتصاف بالوجود یا وجود جو مجعول الیہ ہیں یہ دونوں امر اعتباری ہوں اور نفس ماہیت جو مجعول ہے وہ امر واقعی ہو اس صورت میں جعل مؤلف کے قائلین کو کوئی ضرر نہیں ہوگا اور جعل مؤلف کا حق ہونا ظاہر ہوگا۔

وقد استدل علیہ بعض المدققین بان الماہیة من حیث ہی اما ان لا تكون ثمرة الجعل اصلاً وهو باطل بالضرورة مع انه خلاف صرائحهم من الحكماء المشائیة والاشراقیة واما ان

تكون ثمرة الجعل بالتبع فيكون متأخرة عن الماهية الموجودة التي هي ثمرته بالذات ضرورة
تاخر ما بالتبع عما بالذات فتكون الماهية المطلقة متأخرة عن المخلوطة مع ان الامر على
خلاف ذلك واما ان يكون الماهية ثمرته بالذات وفيه المطلوب وجوابه باختیار الشق الثاني
بان الماهية المطلقة متقدمة على المخلوطة بالذات من حيث هي ومتأخرة في وصف الجعل
ولا مضايقة في ان يكون الشئ مقدماً على الشئ بحسب الذات ومتأخراً عنه في الوصف
فافهم.

ترجمہ :- اور جعل بسیط کی حقانیت پر بعض مدققین نے یوں استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث ہی یا تو جعل کا ثمرہ
بالکل ہی نہیں ہوگی نہ بالذات نہ بالتبع اور یہ بداہتاً باطل ہے اور یہ حکماء مشائیہ اور اشراقیہ کی تصریحات کے بھی خلاف ہے یا
ماہیت جعل کا ثمرہ بالتبع ہوگی تو نفس ماہیت متأخر ہو جائے گی اس ماہیت سے جو کہ موجود ہے اور جعل کا بالذات ثمرہ ہے امر
بالتبع کے امر بالذات سے متأخر ہونے کی وجہ سے تو ماہیت مطلقہ ماہیت مخلوطہ سے متأخر ہو جائے گی حالانکہ معاملہ اس کے
برخلاف ہے یا ماہیت جعل کا ثمرہ بالذات ہوگی اور اس میں مطلوب کا اثبات ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ماہیت مطلقہ بالذات ماہیت مخلوطہ پر من حیث ہی
مقدم ہے اور وصف جعل سے اتصاف کے اعتبار سے متأخر ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی شے کسی شے پر بحسب
الذات مقدم ہو اور بحسب الوصف متأخر ہو تو اسے تم سمجھو۔

تشریح :- وقد استدلل عليه بعض المدققين بان الماهية من حيث هي
اشراقیہ حضرات کبھی اپنے مذہب پر اس طرح سے استدلال کرتے ہیں کہ نفس ماہیت یا تو جعل کا ثمرہ اور نتیجہ
بالکل ہی نہیں ہوگی یا ہوگی اگر ہوگی تو اس کی دو صورت ہے یا تو بالذات مجعول ہوگی یا بالتبع۔ پہلی شق کا بطلان بالکل ظاہر ہے
کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ممکن امکان سے نکل کر واجب ہو جائے اس لئے کہ واجب ہی کسی اثر کو قبول نہیں کرتا
لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ جاعل کے جعل کا ثمرہ ماہیت بالکل ہی نہ ہو نہ بالذات نہ بالتبع اسی طرح سے تیسری شق بھی باطل ہے
اس لئے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ نفس ماہیت کا تحقق بعد میں ہو اور ماہیت کا اتصاف بالوجود یا وجود ممکن کا تحقق
پہلے ہو اور ایسا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وجود اور اتصاف بالوجود یہ ماہیت کے لئے عوارض ہیں اور ماہیت معروض ہے اور
قاعدہ ہے کہ مطلق ہونے کے سبب معروض کا درجہ مقدم ہوتا ہے تو اب اگر بالتبع ماہیت کو جاعل کا مجعول مانیں گے تو لازم
آئے گا کہ ماہیت مطلقہ کا تاخر ہو جائے ماہیت مقیدہ مخلوطہ بالوجود پر اور یہ نہیں ہو سکتا لہذا یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ماہیت بالتبع
جاعل کا مجعول ہو لہذا شق ثانی متعین ہوگئی کہ ماہیت بالذات جاعل کے جعل کا اثر ہے، یہی تو جعل بسیط ہے۔

و جوابہ باختیار الشق الثانی

ملاحسن نے مذکورہ بالا استدلال کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ ہم استدلال کی دوسری شق تسلیم کرتے ہیں یعنی ماہیت من حیث الوجود جاعل کا بالذات اثر ہو اور ماہیت من حیث ہی جاعل کا اثر بالتبع ہو اب اس میں جو ایک خرابی لازم آتی ہے کہ ماہیت مطلقہ جاعل کا اثر ہونے میں مؤخر ہو گئی تو یہ کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے اس لئے کہ ماہیت کے لئے دو جہت ہے ماہیت من حیث ہی اور من حیث المجعول تو ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی شی ذات کے اعتبار سے مقدم ہو اور وصف کے اعتبار سے مؤخر ہو۔

واستدل علی المذهب الثانی بان الامکان انما یعرض للھیأة الترکیبۃ فانہ عبارة عن کیفیة نسبة الوجود الی الماہیة فالاحتیاج الی الجاعل ایضاً انما یکون من جهة الھیئة الترکیبۃ فھی اثر الجاعل وفیہ انا لا نسلم ان الامکان لا یعرض الا للھیئة الترکیبۃ بل انما یعرض للماہیة من حیث ہی ہی فانہ عبارة عن نفس صلاحیة الماہیة للمعلولیة ولو اصطلاحتم علی المعنی المذكور فی الدلیل فلا نسلم ان الامکان علة للاحتیاج بل علة الاحتیاج ما ذکرنا علا ان المتکلمین یقولون بان علة الاحتیاج الی الجاعل لیس الامکان بالمعنیین المذكورین بل علتہ الحدوث وفیہ ما فیہ ولك ان تقول فی تزئیف الدلیل باننا سلمنا ان الامکان علة للاحتیاج الی الجاعل فیجوز ان یکون الاحتیاج فیما یعرضه وهو الھیئة الترکیبۃ وفی طرفیہ اعنی الماہیة والوجود علی طریق خاص هو ان یکون المتبوع اعنی الماہیة محتاجاً الیہ بالذات واثراً له كذلك والتابع اعنی الوجود والھیئة الترکیبۃ محتاجا الیہ بالتبع واثراً له كذلك فهذا المعنی یقرر الجعل البسیط والدلائل علی المذهب الثانی ضعیفة سخیفة رأینا ترکھا اجدر.

ترجمہ :- مذہب ثانی جعل مرکب کی حقانیت پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ امکان ہیأت ترکیبہ کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ماہیت کی جانب نسبت وجود کی کیفیت کا نام امکان ہے تو جاعل کی طرف احتیاج بھی ہیأت ترکیبہ کی جہت سے ہوگا تو یہ جاعل کا اثر ہے اس استدلال میں کہنا یہ ہے کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان صرف ہیأت ترکیبہ کو عارض ہوتا ہے بلکہ امکان ماہیت من حیث ہی کو عارض ہوتا ہے کیونکہ امکان نام ہے ماہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا اور اگر تم دلیل میں ذکر کئے ہوئے معنی کو ہی اپنی اصطلاح کے طور پر امکان کہو کہ امکان نسبت وجود الی الماہیت کا نام ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علت احتیاج امکان ہے بلکہ علت احتیاج وہ ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے یعنی ماہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا

ہونا علاوہ ازیں متکلمین حضرات کہتے ہیں کہ امکان دونوں مذکورہ معنوں میں سے کسی معنی میں جاعل کی طرف احتیاج کی علت نہیں ہے بلکہ علت احتیاج حدوث ہے و فیہ مافیہ (اس قول میں ضعف ہے اس لئے کہ احتیاج الی الجاعل کی علت اگر حدوث ہے تو وجود بعد الحدوث بغیر علت کے ہو جائے گا کیونکہ وجود پر حدوث کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔)

مشائیہ کی دلیل کی تضعیف میں تم کہہ سکتے ہو کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے تو یہ ممکن ہے کہ احتیاج اسی میں ہو جس کو امکان عارض رہا ہے اور وہ حیثیت ترکیبیہ ہے۔ اور اس کے طرفین یعنی ماہیت اور وجود میں احتیاج مخصوص طریقے پر ہو اور وہ یہ کہ متبوع یعنی ماہیت جاعل کی طرف بالذات محتاج ہو اور ماہیت جاعل کا بالذات اثر ہو اور تابع یعنی وجود اور حیثیت ترکیبیہ جاعل کی طرف بالتبع محتاج ہوں اور یہ جاعل کا بالتبع اثر ہوں یہ ایک ایسا مفہوم ہے جس سے جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔ مذہب ثانی کے دلائل انتہائی ضعیف اور کمزور ہیں ہم نے ان کا ترک ہی مناسب سمجھا۔

تشریح:- واستدل علی المذہب الثانی بان الامکان

مشائیہ حضرات نے جعل مرکب کے حق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ شی موجود جو جاعل کا محتاج ہے تو آخر اس کا سبب کیا ہے جس کے سبب مجہول جاعل کا محتاج ہے اسی کو اولاً اور بالذات جاعل کا اثر مانا جائے گا تو مجہول کے جاعل کی طرف محتاج ہونے کا سبب مجہول کا امکان ہے مجہول چونکہ ممکن ہے اس وجہ سے وہ اپنے وجود میں جاعل کا محتاج ہے اور امکان نام ہے ذات کی طرف وجود اور عدم کی نسبت کے برابر ہونے کا یعنی ماہیت کی طرف وجود کی نسبت سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کا نام امکان ہے اور یہ بعینہ اختلاف ماہیت بالوجود ہے لہذا اتصاف ماہیت بالوجود ہی جاعل کا بالذات اثر ہوگا اور اس کو جعل مرکب کہتے ہیں لہذا جعل مرکب حق ہے۔

اشراقیہ نے مشائیہ کے اس استدلال کو رد کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مشائیہ کا یہ کہنا کہ امکان صرف ہیئت ترکیبیہ کو بالذات عارض ہے غلط ہے اس لئے کہ ماہیت من حیث ہی کو امکان عارض ہے کیونکہ کسی شی کے ممکن ہونے کا معنی صرف یہ ہے کہ اس شی کی ذات میں معلول بننے کی صلاحیت ہونہ یہ کہ امکان نسبت وجود الی الماہیت کا نام ہے تو جعل بسیط حق ہے نہ کہ مرکب اس لئے کہ اب جاعل کا اثر بالذات ماہیت من حیث ہی کو ماننا ضروری ہے چونکہ ممکن کی ماہیت اور ذات ہی معلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اگر مشائیہ حضرات اصطلاح ہی بنالیں کہ امکان نام ہے نسبت وجود الی الماہیت کا تو ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ علت احتیاج ماہیت مطلقہ میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ نیز متکلمین نے ممکن کے جاعل کی طرف احتیاج کا سبب نفس حدوث کو ٹھہرایا ہے نہ کہ اتصاف بالماہیت کو (فیہ مافیہ) مشائیہ

کے استدلال کی تضعیف میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ امکان ہی احتیاج الی الجاعل کی علت ہے لیکن یہ جائز ہے کہ یہ احتیاج ہیئت ترکیبیہ کو عارض ہو اور اس کی شکل یہ ہو کہ ہیئت ترکیبیہ کے طرفین نفس ماہیت اور وجود سے ماہیت کا اختلاط ان دونوں میں نفس ماہیت بالذات جاعل کا محتاج ہو اور اختلاط ماہیت بالوجود بالتبع جاعل کا محتاج ہو اس صورت میں جاعل کا بالذات اثر نفس ماہیت ہوگا اور نفس ماہیت جاعل کا بالذات مجعول ہوگی۔

لہذا جعل بسیط کا مذہب اس صورت میں متحقق ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ مشائیہ کے دلائل انتہائی کمزور ہیں اس لئے ہم نے ان کو یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

والحق ما اقول بتوفيق الله تعالى وتأييده وان كان مستنبطاً من كلامهم ويقتضى تمهيد مقدمة اولاً وهي ان لا اثر للجاعل بالذات في الماهيات الحقيقية التي كلامنا فيها لا بد ان لا يكون تابعاً لاعتبار المعبر ولحاظ اللاحظ فان الماهيات الحقيقية تخرج من حيز العدم الى بقعة الوجود بالضرورة سواء فرضنا وجود المعبر والاعتبار او عدمهما نعم ان قلنا بكون الاعتباريات اثراً للجاعل فباعتبار المنشأ الذي هو ليس باعتباري واذا تمهد هذا نقول ان لنا سبيلين الاول نفى وجود الكلبي الطبعي في الخارج كما هو الحق عندى وسند كر برهاناً قوياً على ذلك في مقامه وهو وان كان مخالفاً لجمهور الحكماء لكنى في مقام التحقيق لست من الذين تقلدوا بقلائدهم وعلى هذا التقدير ليس في عالم الكون الا الشخصات المحضة هي الوجودات الحقيقية لان التحقيق ان الوجود اما عين الشخص كما هو رأى الفارابی او مساوق له كما هو رأى غيره ومعنى المساوقة ههنا ان لا يتخلف احدهما عن الآخر تخلفاً زمانياً او ذاتياً فلو كان الوجود عارضاً لها او جزءاً او منفصلاً يفوت العينية او المساوقية كما لا يخفى على من له ادنى تأمل بل لا بد ان يكون عيناً فاذا تقررت العينية فلم يتحقق الهيئة التركيبية بين الشئ ووجوده.

ترجمہ:- ملاحظہ فرمائیے کہ حق وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی تائید سے کہتا ہوں اگرچہ یہ میرا کلام انہیں کے کلام سے مستخرج ہے اور یہ اولاً ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ جن میں ہمارا کلام ہے ان میں ضروری ہے کہ جاعل کا اثر بالذات اعتباراً معتبر اور لحاظ لائحہ کے تابع نہ ہو کیونکہ ماہیت حقیقیہ ضروری طور پر پردہ عدم سے لباس وجود کی جانب نکلتی ہے عام ازیں کہ ہم معتبر اور اعتبار کا وجود فرض کریں یا ان کا عدم ہاں اگر ہم امور اعتباریہ کے جاعل کا اثر ہونے کا قول اختیار کریں تو یہ اس منشاء کے اعتبار سے ہوگا جو امر اعتباری نہیں ہے۔

اور جب یہ تمہید ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہمارے لئے جعل بسیط کے اثبات کے دوراستے ہیں پہلا کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کا جیسا کہ میرے نزدیک یہی حق ہے اور عنقریب ہم اس موقف پر اس کے مقام میں ایک قوی دلیل ذکر کریں گے اور یہ اگرچہ جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن مقام تحقیق میں میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جنہوں نے اپنی گردنوں میں ان کی تقلید کا قلابہ ڈال رکھا ہے اور کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کی صورت میں اس عالم کون میں صرف تشخصات محضہ کا وجود ہے یہی وجودات حقیقیہ ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین تشخص ہے جیسا کہ یہ ابو نصر فارابی کا خیال ہے یا وجود تشخص کے مساوق ہے جیسا کہ یہ فارابی کے علاوہ کی رائے ہے مساوقت کا مطلب یہ ہے کہ وجود اور تشخص میں سے کسی کا دوسرے سے تخلف نہ ہو، نہ ذات کے اعتبار سے نہ زمانہ کے اعتبار سے، تو اگر وجود عارض ہو تشخص کو یا جزء ہو یا منفصل ہو تو عینیت یا مساوقت فوت ہو جائے گی جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سی بھی سوجھ بوجھ ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وجود تشخص کا عین ہو جب عینیت ثابت ہوگئی تو شئی اور وجود شئی کے درمیان حیأت ترکیبیہ کا تحقق نہیں ہوگا۔

تشریح:- والحق ما اقول :- اشراقین اور مشائیین کے مذاہب مع دلائل بیان کرنے کے بعد اب شارح کے نزدیک جو مذہب حق ہے اس کی توضیح و تشریح کر رہے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ حق وہ ہے جو میں کہہ رہا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی تائید سے اگرچہ میرا کلام انہیں کے کلام سے مستنبط و مستخرج ہے اور میرا کلام اولاً ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جاعل کا بالذات اثر ماہیت حقیقیہ واقعیہ میں ہے نہ کہ امور اعتباریہ میں لہذا اب اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی اعتبار معتبر اور لحاظ لحاظ کے تابع نہ ہو اور یہ بھی یقینی ہے کہ ماہیت حقیقیہ ہی عدم سے وجود میں آتی ہے چاہے معتبر اور اعتبار کا وجود فرض کریں یا نہ فرض کریں۔

نعم ان قلنا یكون الاعتبار :- یہ دفع دخل مقدر ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ دلیل تو ماہیات حقیقیہ میں جاری ہے پس ماہیات اعتباریہ میں کیا کہا جائے۔ جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام ماہیات حقیقیہ ہی میں ہے نہ کہ اعتباریہ میں پھر علی سبیل المنزل اگر اعتباریات مثلاً فوقیت و تحتیت کو بھی جعل کا اثر مانیں تو یہ باعتبار منشا یعنی آسمان زمین کے ہے جو اعتباری نہیں۔

و اذ تمهد هذا نقول ان لنا سبیلین

جب اتنی بات ثابت ہوگئی تو ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اثبات جعل بسیط کے لئے ہمارے لئے دوراستے ہیں ایک کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی نفی کی صورت میں اور ایک اثبات کی صورت میں۔

کلی طبعی کا خارج میں وجود ہے یا نہیں؟

کلیاں تین قسم کی ہوتی ہیں منطقی، عقلی، طبعی، مفہوم الکلی، یسمی کلیا منطقیا و معروضہ طبعیا و مجموعہ عقلیا۔ کلی کا جو مفہوم (جس کا نفس تصور کثیرین پہ صادق آنے سے مانع نہ ہو) ہے اسے کلی منطقی کہا جاتا ہے اور اس مفہوم کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے اسے کلی طبعی کہتے ہیں جیسے انسان، حیوان، جسم نامی وغیرہ اور ان دونوں کلیوں کا جو مجموعہ ہوتا ہے اسے کلی عقلی کہتے ہیں۔ جیسے انسان کلی حیوان کلی۔

مذکورہ کلیوں سے کلی منطقی اور عقلی کے موجود فی الخارج نہ ہونے پر جمیع حکماء کا اتفاق ہے البتہ کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے متقدمین حکماء کا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج اشیاء کا جزء ہوتی ہے اب اگر اس کا خارج میں وجود نہ ہو تو لازم آئے گا کہ افراد خارجہ میں نہ ہوں اس لئے کہ جزء کے انعدام سے کل کا انعدام ہوتا ہے جب کہ متاخرین حکماء جن میں ملا حسن بھی داخل ہیں۔ کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر اس کا خارج میں وجود ہو تو افراد کے ضمن میں وجود ہوگا اور افراد تو جزئی ہوتے ہیں تو لازم ہوگا کہ کلی طبعی کلیت اور جزئیت دونوں سے متصف ہوئے اور کلی طبعی بیک وقت متعدد مقامات میں پائی جائے جیسے انسان کہ لازم ہوگا کہ بیک وقت زید عمر بکر و خالد سب میں پایا جائے۔

تو اب ملا حسن کہتے ہیں کہ میرے نزدیک کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہے اور عنقریب ہم اس کی دلیل بھی اس کی بحث میں ذکر کریں گے اگرچہ یہ قول جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن میں نے مقام تحقیق میں ان کی تقلید کا قلابہ اپنی گردن میں نہیں ڈال رکھا ہے اور اس تقدیر پر خارج میں صرف تشخصات ہوں گے اور یہ تشخصات بعینہ ان کے وجودات حقیقیہ ہیں یعنی تشخص شی اور وجود شی دونوں ایک ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین تشخص ہے جیسا کہ ابونصر فارابی اس کے قائل ہیں یا اس کے مساوق ہے جیسا کہ ان کے علاوہ دوسرے مناطقہ کا خیال ہے مساوق کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ وجود تشخص میں کسی ایک کا تحقق دوسرے کے بعد نہ ہو عام ازیں کہ تخلف ذاتی ہو یا زمانی بلکہ دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہو بہر حال جمیع حکماء نے وجود اور تشخص کو یا تو ایک دوسرے کا عین قرار دیا ہے یا مساوق اور اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو یا تو وجود اس کو عارض ہوگا یا اس کا جزء ہوگا یا اس سے منفصل ہوگا اور ان تین صورتوں میں عینیت و مساوق نہیں پائی جائے گی جبکہ حکماء نے عینیت اور مساوق میں ان دونوں کو منحصر مانا ہے پہلی صورت میں تو اس لئے کہ عارض معروض سے جدا ہوتا ہے جب کہ عینیت اور مساوق کا مقتضی یہ ہے کہ انفکاک نہ ہو اور دوسری صورت میں تو اس لئے کہ جزء کل کا عین نہیں ہوتا اور نہ ہی جزء کے ساتھ کل کا وجود لازم ہوتا ہے اور انفصال کی صورت میں تو عدم عینیت و مساوقیت بالکل ظاہر ہے۔

لہذا یہ ضروری ہے کہ وجود اور تشخص میں عینیت ہو اور جب دو چیزوں میں عینیت ہوتی ہے تو ان میں ہیئت ترکیبی

کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ زید، زید ہے اور جب دونوں میں ہیئت ترکیبی نہیں پائی گئی بلکہ شی اور وجود شی دونوں ایک ہو گئے تو جعل بسیط کا حق ہونا یہ بالکل ظاہر ہو گیا۔

اللهم الا في الذهن باعتبار انتزاع معنى الوجود المصدري وانتسابه في الذهن اليه ومنشأ هذين الامرين الاعتبار بين نفس تلك الشخصات في الخارج فهى ثمرات للجاعل بالذات واما الوجود المصدري وانتسابه الى تلك فهما ثمرتان بالتبع لكونهما اعتباريين محضاً وهذا المعنى يحقق الجعل البسيط.

ترجمہ:- مگر ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا تشخص کی طرف انتساب ہوگا اور ان دونوں امور اعتباریہ کا منشاء بھی خارج میں بعینہ یہی شخصات ہوں گے تو یہ شخصات جاعل کا بالذات ثمرہ ہوں گے اور وجود کا معنی مصدری اور انتساب بالتبع ثمرہ ہوں گے ان دونوں کے امور اعتباریہ محضہ ہونے کی وجہ سے اور یہ معنی جعل بسیط کو ثابت کرتا ہے۔

تشریح:- مذکورہ عبارت سے ملاحظہ کرنے سے یہ بتایا کہ جب وجود اور تشخص کے مابین عینیت ثابت ہوگئی تو ہیئت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا لیکن ذہن میں ہیئت ترکیبیہ متحقق ہوگی اس طرح سے کہ ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں اس معنی مصدری للوجود کا تشخص کی طرف انتساب ہوگا تو اس صورت میں ہیئت ترکیبیہ کا تحقق ممکن ہوگا لیکن اس صورت میں جعل مرکب کا اثبات اس لئے نہیں ہوگا کہ دونوں امور اعتباریہ کا منشاء بھی یہی شخصات خارجہ ہیں لہذا یہی جاعل کا بالذات مجعول ہوگا کیونکہ ابھی یہ بتایا گیا ہے کہ جاعل کے بالذات ثمرہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو اعتباری نہ ہو اور اس کا نام جعل بسیط ہے۔

والثانى سبيل وجود الكلى الطبعى وهو الحق عندهم وحينئذ اما ان يكون الوجود الخاص والتشخص عيناً للماهية فمع انه باطل لانه يرفع التمايز بين الاشخاص يثبت مطلوبنا كما ذكرنا آنفاً او جزءاً لها فمع بطلانه بهذا البيان يويد المطلوب ايضاً فان الجعل المؤلف لا يمكن بين الشئ وذاتياته فاذا بطل المؤلف ثبت البسيط لعدم خلو الماهية عنهما واما احتمال انفصال التشخص والوجود فمع انه باطل ايضاً فانهما من محمولات الماهية والمنفصل لا يحمل على ما انفصل عنه وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح فى نسبة التشخص الى زيد دون عمرو فانه فى جانب المنسوب اليه لم يكن حينئذ الا الماهية المشتركة بينهما لا تمايز فيها اصلاً فلو اعتبر تمايز بينهما بالمنفصلات الاخر يلزم التسلسل او الدور كما لا يخفى على من

له ادنی فطانة واما ان لا يعتبر التمايز بالمنفصلات بل بالمتصلات فيعود الى احد الشقوق الباقية.

ترجمة: - جعل بسیط کے اثبات کا دوسرا راستہ کلی طبعی کے وجود فی الخارج کا ہے اور یہ ہی حکماء حضرات کے نزدیک حق ہے اور اس وقت وجود خاص اور تشخص یا تو ماہیت کا عین ہوں گے تو اس کے باوجود کہ یہ شق باطل ہے کیونکہ اس سے افراد کے مابین تمایز ختم ہو جاتا ہے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا جیسا کہ ہم نے ابھی اس کو ذکر کیا ہے یا وجود خاص اور تشخص ماہیت کا جزء ہوں گے تو اسی بیان سے اس کے بطلان کے باوجود ہمارا مطلوب ثابت ہوگا کیونکہ جعل مرکب شی اور ذاتیات شی کے مابین ممکن ہی نہیں ہے تو جب جعل مرکب باطل ہو گیا جعل بسیط ثابت ہوگا ماہیت کے ان دونوں سے عدم خلو کی وجہ سے لیکن تشخص اور وجود کے ماہیت سے انفصال کا احتمال تو باوجود اس کے کہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ تشخص اور وجود ماہیت کے محمولات میں سے ہیں اور منفصل کا حمل اس پر نہیں ہوتا جس سے کہ وہ منفصل ہے نیز تشخص کی زید کی طرف نسبت کرنے سے نہ کہ عمر کی طرف ترجیح بلا مرجح بھی لازم آئے گی کیونکہ منسوب الیہ کی جانب صرف وہ ماہیت ہے جو ان دونوں میں مشترک ہے ماہیت میں کوئی تمايز نہیں ہے تو اگر ان دونوں کے درمیان تمايز کا اعتبار دوسرے منفصلات سے ہو تو تسلسل یا دور لازم آئے گا۔ جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سی بھی سوجھ بوجھ ہے یا ان کے مابین تمايز کا اعتبار منفصلات سے نہیں ہوگا بلکہ متصلات سے ہوگا تو یہ شقوق باقیہ کی جانب لوٹے گا۔

تشریح: - والثانی سبیل وجود الکلی الطبعی وهو الحق عندهم

اس سے ملاحظہ کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی صورت میں جعل بسیط کی حقانیت پر دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کلی طبعی کا خارج میں وجود مان لیا جائے جیسا کہ متقدمین منطقہ اس کے قائل ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں وجود اور تشخص یا تو ماہیت کا عین ہوں گے یا جزء ہوں گے یا ماہیت سے امر منفصل ہوں گے عین ہونا باطل ہے اس لئے کہ ماہیت مابہ الاشتراک کا نام ہے یعنی ماہیت جمیع افراد میں مشترک ہوتی ہے جبکہ تشخص مابہ الاتیاز کا نام ہے یعنی تشخص تمام افراد کے مابین مشترک نہیں ہوتا تو اگر دونوں میں عینیت ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اشخاص کے مابین امتیاز ہی ختم ہو جائے۔

اور جزء ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب ماہیت تمام افراد کے مابین مشترک ہوگی تو ماہیت کا جو جزء ہوگا وہ بھی تمام افراد کے مابین مشترک ہوگا لہذا اس صورت میں بھی اشخاص کے مابین تمایز نہیں رہ جائے گا اور منفصل ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ تشخص اور وجود ماہیت پر محمول ہوتے ہیں جب کہ امور منفصلہ شی پر محمول نہیں ہوتے اس لئے کہ حمل کے

لئے موضوع اور محمول کے درمیان اتحاد فی الوجود ضروری ہے اور شی اور اس کے امور منفصلہ کے مابین اتحاد فی الوجود نہیں ہوتا ہے۔ لہذا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

نیز امر منفصل ہونا اس لئے بھی باطل ہے کہ تمام منفصلات کی طرف امر منفصل کی نسبت برابر ہے لہذا کسی شخص کو ماہیت کی طرف نسبت کر کے متشخص کیا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مثلاً جب زید کا تشخص زید کی طرف ہوگا تو سوال ہوگا کہ یہ تشخص کیوں زید کا ہے عمر کی طرف کیوں نہیں منسوب ہے اور ترجیح بلا مرجح محال ہے۔ اور اگر کہیں کہ مرجح وہی تشخص منفصل ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر دوسرا منفصل مرجح ہے تو اس کی نسبت بھی متساوی ہے لہذا تیسرے مرجح کی ضرورت ہوگی اس قیاس پر تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے لہذا تشخص اور وجود کا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

ملاحسن کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں جعل بسیط کا اثبات ہوگا اگر وجود اور تشخص عین ہیں تو باوجودیکہ یہ شق بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اس لئے کہ شی کا جزئی کا ذاتی ہوتا ہے اور شی کی ماہیت میں داخل ہوتا ہے، لہذا اس صورت میں ہیئت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا تو جعل مرکب کا تحقق ممکن نہیں ہوگا اور جب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا تو جعل بسیط کا اثبات ہوگا اور اگر وجود اور تشخص امر منفصل ہوں تو باوجودیکہ یہ شق بھی باطل ہے جعل بسیط کا اثبات ہوگا اس لئے کہ امور منفصلہ شی پر محمول نہیں ہوتے لہذا ہیئت ترکیبی متحقق نہیں ہوگی تو جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔

نقول ان الضرورة شاهدة بان المنفصلات مستقلة في التحقق لا يكون احديها تابعة للاحرى تبعية تفضي الى الوساطة في العروض وان عرض لها التبعية بمعنى الوساطة في الثبوت وحينئذ يتعدد الجعل بكل منهما بالذات بمعنى نفى الوساطة في العروض فلم يكن للجعل المؤلف سبيل ههنا فان الاطراف حينئذ مجعولة بالذات وفي المؤلف ليس كذلك وهذا البيان الاخير يفحم الناظر وان لم يفحم المناظر لكن لا يضر اصل مقصودنا فان هذا الشق من البواطل ايضاً.

ترجمہ :- ہم کہتے ہیں کہ اس پر بداهت شاہد ہے کہ امور منفصلہ وجود میں مستقل ہوتے ہیں ان میں کسی کا بھی وجود دوسرے کے وجود کے تابع نہیں ہوتا ہے ایسی تبعیت جو واسطہ فی العروض کا تقاضہ کرتی ہو اگرچہ ان کو تبعیت واسطہ فی الثبوت کے معنی میں عارض ہوتی ہے اس وقت ان میں سے ہر ایک کے ساتھ جعل بالذات متعدد ہوگا واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں تو اب جعل مرکب کے لئے کوئی سبیل نہیں ہوگی تو اب ہیئت ترکیبیہ کے اطراف بالذات مجعول ہوں گے اور جعل مرکب میں ایسا نہیں ہوتا یہ بیان اخیر سلیم الطبع آدمی کو تو خاموش کر دے گا لیکن مناظر کو خوش نہیں کر سکتا لیکن یہ ہمارے مقصود کے لئے ضرور رساں اس لئے نہیں ہے کہ یہ شق بھی بواطل میں سے ہے۔

تشریح:- نقول:- یہ بحث سمجھنے سے پہلے واسطہ کی تفصیلی بحث سمجھ لینا چاہئے۔

واسطہ کی تین قسمیں ہیں:- واسطہ فی الاثبات ، واسطہ فی العروض ، واسطہ فی الثبوت۔

واسطہ فی الاثبات:- جو کسی حکم کی تصدیق کا سبب ہو جیسے حدوث عالم کی تصدیق کے لئے العالم متغیر و کل متغیر حادث سبب ہے۔

واسطہ فی العروض:- جس میں وصف عارض سے واسطہ حقیقتاً متصف ہو اور ذوالواسطہ تبعاً متصف ہو جیسے کہ حرکت جالس سفینہ کہ اس میں حرکت سے حقیقت میں کشتی متصف ہوتی ہے اور اس کی تبعیت میں کشتی پر بیٹھنے والے کو بھی حرکت عارض ہوتی ہے۔

واسطہ فی الثبوت:- اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں پہلی صورت تو یہ ہے کہ وصف عارض سے واسطہ قطعی متصف نہ ہونہ تو بالذات اور نہ بالتبع بلکہ ذوالواسطہ کے لئے وصف کے ثبوت کا محض ایک ذریعہ اور سفیر محض ہو اس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صباغ کپڑے کے رنگ کے لئے واسطہ ہوتا ہے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ صرف ذریعہ ہوتا ہے اور اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف سے واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں جیسے کہ حرکت ید حرکت مفتاح کے لئے واسطہ ہے لیکن حرکت سے دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔ ہاتھ اور مفتاح دونوں کو بذاتہ حرکت عارض ہوتی ہے ہاتھ اولاً وبالذات متصف ہے اور مفتاح ثانیاً وبالعرض۔

اتنی تفصیل جاننے کے بعد اب شارح کی عبارت کا مطلب سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ اگر تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے منفصل مان لیا جائے تو باوجود اس کے کہ یہ شق بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ کہ جعل بسیط حق ہے ثابت ہوگا اس لئے کہ منفصلات تحقق وجود میں مستقل ہوتے ہیں کسی بھی امر منفصل کا وجود دوسرے امر منفصل کے وجود کے تابع نہیں ہوتا جس طرح کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ اتصاف میں واسطہ کے اتصاف للوصف کے تابع ہوتا ہے بلکہ دونوں امور منفصلہ وجود سے بالذات متصف ہوتے ہیں اور اگر تبعیت ہوگی بھی تو اس طرح کی تبعیت ہوگی جو واسطہ فی الثبوت کی دوسری شق میں ہوتی ہے جس میں کہ وصف سے ذوالواسطہ اور واسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔

لہذا جب تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے منفصل مانا جائے گا تو وصف جعل سے واسطہ فی الثبوت کی دوسری شق کی طرح ماہیت اور تشخص دونوں بالذات متصف ہوں گے۔ لہذا اب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ جعل مرکب میں اطراف یعنی ماہیت اور تشخص دونوں بالذات جعل سے متصف نہیں ہوتے ہیں بلکہ دونوں کے مابین جو ہیئت ترکیبی ہوتی ہے وہ بالذات متصف ہوتی ہے اور اطراف بالعرض متصف ہوتے ہیں لہذا صورت منفصلہ میں جعل مرکب ثابت

نہیں ہوگا۔

و هذا البيان الاخير

جعل مرکب کے عدم ثبوت کی اس دلیل پر سلیم الطبع آدمی تو خاموش ہو سکتا ہے لیکن تعمق نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں بیٹھے گا۔ مناظر کہے گا کہ مفصلات کے درمیان ایسی تبعیت کا جو واسطہ فی العروض میں ہوتی ہے نہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے لہذا متدل کو چاہئے کہ مفصلات میں عدم تبعیت بمعنی واسطہ فی العروض پر کوئی دلیل پیش کرے۔ لیکن مناظر کا یہ کہنا ہمارے مقصود کے لئے اس لئے ضرر رساں نہیں ہے کہ یہ شق بھی مذکورہ شقوں کی طرح سے باطل میں سے ہے جیسا کہ اس کا بطلان گزر چکا ہے۔

واما الانضمام فهو باطل ايضاً فان انضمام شئ الى شئ سيما اذا كان المنضم امراً شخصياً لا يقبل التكثر كالتشخص والوجود الخاص فرع تشخص المنضم اليه بالضرورة فيلزم الدور او التسلسل فان قلت يجوز ان يكون الانضمام كانضمام الصورة الى المادة بان يكون للتشخص والوجود الخاص بالنظر الى طبيعتهما تقدم على الماهية وبالنظر الى الخصوصية المنضمة تاخر قلت لا يمكن تغاير المرتبتين في التشخص فانه امر خارجي على هذا التقدير مشخص بذاته فلو كان له تشخص وطبيعة يلزم التسلسل المستحيل بل هو امر متميز بذاته لا يعقل له مرتبة الطبيعة فاذا لم يكن التشخص منضمّاً لم يكن الوجود الخاص ايضاً كذلك.

ترجمہ :- لیکن تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ انضمام شئ الی شئ بالبداهت تشخص منضم الیہ کی فرع ہے بالخصوص اس وقت جب کہ منضم امر شخص ہو تکرار کو قبول نہ کرتا ہو جیسے کہ تشخص اور وجود خاص ہیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

اگر تم اعتراض کرو کہ تشخص اور وجود خاص کا انضمام ماہیت کے ساتھ ممکن ہے کہ صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو بایں طور کہ تشخص اور وجود خاص اپنی طبیعت کی جانب نظر کرتے ہوئے ماہیت پر مقدم ہوں اور خصوصیت منضمہ کی جانب نظر کرتے ہوئے ماہیت سے مؤخر ہوں۔

ہم کہیں گے کہ تشخص میں دو مرتبوں کا تغاير ممکن نہیں ہے کیونکہ تشخص امر منضم کی تقدیر پر مشخص بذاتہ ہوگا تو اگر تشخص کے لئے تشخص اور طبیعت ہو تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا بلکہ تشخص ایک ایسا امر ہوگا جو بذاتہ متمیز ہوگا اس کے لئے مرتبہ طبیعت متصور نہیں ہوگا تو جب تشخص منضم نہیں ہوگا تو وجود خاص بھی منضم نہیں ہوگا۔

تشریح:- تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام بھی باطل ہے یہ اس لئے کہ انضمام شئی الی شئی وجود منضم اور وجود منضم الیہ کا متقاضی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ منضم الیہ متعین اور متشخص ہو اگر ایسا نہ ہو تو انضمام ممکن نہیں ہوگا۔ لہذا اگر تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ منضم ہوں گے تو یہ ضروری ہوگا کہ انضمام سے پہلی ماہیت جو منضم الیہ ہے متعین اور متشخص ہو اور جب ماہیت متشخص ہوگی تو یقینی طور پر اس کا بھی ایک تشخص ہوگا اب ہم تشخص کے بارے میں سوال کریں گے کہ آیا وہ تشخص منضم کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی کسی ماہیت کے ساتھ منضم ہوگا تو اس تشخص کا جو منضم الیہ ہوگا وہ بھی متشخص ہوگا تو اس منضم الیہ میں بھی ایک تشخص ہوگا اب یہ تشخص اگر عین تشخص منضم ہے تو یہ دور ہے اور اگر غیر ہے تو مذکورہ تقریر جاری ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور دور و تسلسل محال ہیں لہذا تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام بھی محال ہوگا۔

تشریح:- فان قلت:- ایسا ہو سکتا ہے کہ تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام اس انضمام کی طرح سے ہو جو انضمام صورت الی المادہ میں ہوتا ہے کہ مادہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اس اعتبار سے صورت محتاج الیہ ہو کر مادہ سے مقدم ہوتی ہے اور صورت اپنے تشکل میں مادہ کی محتاج ہوا کرتی ہے اس اعتبار سے صورت محتاج ہو کر مادہ سے مؤخر ہوگی اور دونوں کے مابین اس انضمام میں جہت بدل جانے کی وجہ سے دور لازم نہیں آئے گا ٹھیک اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ ماہیت اپنے وجود اور تحقق میں تشخص اور وجود خاص کی محتاج ہو اور تشخص اور وجود خاص اپنے تشکل اور تعین میں مادہ کے محتاج ہوں لہذا اس صورت میں اگر تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ منضم ہو جائیں تو تقدّم اور تاخیر کی دو مختلف جہتوں کی وجہ سے دور لازم آئے گا نہ تسلسل۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ تشخص اور وجود خاص دونوں ماہیت کے ساتھ منضم ہوں۔

قلت:- یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ تشخص اور وجود خاص میں دو چیزیں ہوں ایک ان کی طبیعت، ایک ان کا تشخص طبیعت کے اعتبار سے یہ ماہیت سے مقدم ہوں اور تشخص خاص کے اعتبار سے مؤخر لیکن یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو جائے تو پھر دور لازم آئے گا یا تسلسل اس لئے کہ تشخص جو منضم ہے اگر اس کے لئے ایک تشخص اور ایک طبیعت مانی جائے تو پھر تشخص کا جو دوسرا مرتبہ ہے اس کے لئے بھی ایک طبیعت ہوگی اور ایک تشخص ہوگا تو پھر اس تشخص کے لئے بھی ایک طبیعت اور ایک تشخص ہوگا اسی طرح سے ہر تشخص کے لئے ایک طبیعت اور ایک تشخص نکلتا چلا جائے گا اور یہ تسلسل ہے جو کہ محال ہے لہذا تشخص کے دو مرتبے نہیں ہوں گے لہذا انضمام کی جو یہ شق ہے دور و تسلسل پر مشتمل ہونے کی بنا پر محال ہے۔

علا ان فی الوجود الخاص اذا كان الانضمام كانضمام الصورة الى المادة يلزم الدور صراحة فان الصورة بنفس طبيعتها كما تفيد الوجود الخاص للمادة تفيد وجود الطبيعة لها فطبيعة

الوجود الماخوذة فی الوجود الخاص للماہیة اذا كانت علة للوجود المطلق للماہیة يلزم الدور صراحة ولا يعقل تحقق الجعل المؤلف الا على طريق الانضمام فان الطبيعة الماخوذة مع الوجود حينئذ تكون موجودة فی الخارج قابلة لان تكون اثراً للجعل المؤلف كما قررنا واذا بطل شق الانضمام ايضا بطل الجعل المؤلف فان الوجود حينئذ يكون امراً انتزاعياً منشأ انتزاعه ومنبعه نفس الماہیة فالوجود لم يكن ثمرة واثراً للجعل بالذات كما قررنا سابقاً.

ترجمہ:- علاوہ ازیں وجود خاص کا انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو تو دور صراحتاً لازم آئے گا کیونکہ صورت اپنی نفس طبیعت کے اعتبار سے جیسے کہ مادہ کے وجود خاص کا فائدہ دیتی ہے مادہ کے لئے وجود طبیعت کا بھی فائدہ دیتی ہے تو وجود کی وہ طبیعت جو ماہیت کے وجود خاص میں ماخوذ ہے جب ماہیت کے وجود مطلق کی علت ہوگی تو دور صراحت سے لازم آئے گا اور جعل مرکب کا ثبوت متصور نہیں ہوگا مگر انضمام ہی کی صورت پر کیونکہ طبیعت جو وجود کے ساتھ ماخوذ ہے انضمام کے وقت خارج میں موجود ہوگی جعل مرکب کا اثر بننے کے قابل ہوگی جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے تو شق انضمام باطل ہوگئی تو جعل مرکب بھی باطل ہو جائے گا تو اب بطلان انضمام کے وقت وجود امر انتزاعی ہوگا اس کے انتزاع کا منشاء اور منبع نفس ماہیت ہوگی تو وجود جاعل کا ثمرہ اور اثر بالذات نہیں ہوگا جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس کو ثابت کیا ہے۔

تشریح:- اب تک تشخص اور وجود خاص کی ماہیت کے ساتھ عدم انضمام کی مشترک دلیل ذکر کی گئی یہاں سے شارح نے ماہیت کے ساتھ وجود خاص کے انضمام کی نفی پر ایک ایسی دلیل ذکر کی ہے جس سے صرف وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ عدم انضمام ثابت ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اگر وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو تو دور صراحت کے ساتھ لازم آئے گا۔ اس لئے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت مادہ کے وجود خاص اور مادہ کے وجود مطلق دونوں کے لئے علت ہے۔ تو اگر اسی طرح وجود خاص میں بھی انضمام ہو تو ماہیت کا ایک وجود خاص ہوگا اور ماہیت کا ایک وجود مطلق ہوگا اور دونوں کی علت ماہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہی ہوگی۔ اس صورت میں ماہیت کے وجود مطلق کی علت ماہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہ بنے گی تو دور اس لئے لازم آئے گا کہ ماہیت کے وجود خاص کی طبیعت او ماہیت کے وجود مطلق میں عینیت ہے اور دونوں ایک ہیں تو اس صورت میں دور یقیناً لازم آئے گا۔

لہذا وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام باطل ہے۔ جعل مرکب کا تحقق صرف انضمامی صورت میں ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ماہیت موجود ہوگی اور اس کی طرف جب وجود کا انضمام ہوگا تو ہیئت ترکیبی پائی جائے گی جس پر جعل مرکب کا دار و مدار ہے اور جب شق انضمامی باطل ہوگئی تو جعل مرکب خود ہی باطل ہو جائے گا۔

وحینئذ یكون امراً انتزاعياً:- جب تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کا عین ہونا اور جزء ہونا اسی طرح امر منفصل اور امر

منضم ہونا باطل ہو گیا تو صرف ایک شق اور رہ گئی ہے وہ یہ کہ تشخص اور وجود خاص ماہیت سے امر منزع ہوں۔

شارح اس عبارت سے شق انتزاع کی صورت میں جعل مرکب کو باطل قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے امر منزع مانا جائے تو ماہیت ہی اس انتزاع کا منشاء ہوگی، تشخص اور وجود امر اعتباری ہوں گے لہذا اب ان میں جاعل کا بالذات اثر ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی اس لئے کہ امور اعتباریہ جاعل کا بالذات اثر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ ان کا وجود اعتبار معتبر پر موقوف رہتا ہے اور معتبر کے عدم سے ان کا عدم ہو جاتا ہے جب کہ جاعل کا اثر ایک امر حقیقی ہوتا ہے اعتبار معتبر پر موقوف نہیں رہتا لہذا اس صورت میں جعل مرکب کے اثبات کی کوئی صورت نہیں ہے بلکہ جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔

و کذا الاتصاف به فانه ايضاً امر اعتبار منشأ انتزاعه نفس الماهية من حيث هي فان الانتزاع لا يتوقف على لحوق حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فانها لو كانت غيرها لكانت هي الوجود حقيقة فيجري الكلام فيه فحينئذ لم يكن قابلاً للاستناد الى الجاعل واثراً له بالذات الا الماهية من حيث هي اعني نفس الماهية بلا اعتبار حيثية اخرى وهذا هو الجعل البسيط فهو الحق كما ذكره المصنف فتأمل في هذا التحقيق فانه من النفائس المختصة بهذا الكتاب.

ترجمہ:- یوں ہی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اس کے انتزاع کا منشاء نفس ماہیت من حیث ہی ہے اس لئے کہ انتزاع موقوف نہیں ہے کسی دوسری حیثیت کے لحوق پر جیسے کہ استناد الی الجاعل وغیرہ اس لئے کہ وہ حیثیت جو نفس ماہیت کے ساتھ معتبر ہے اگر حیثیت من حیث ہی کا غیر ہو تو وہ یقینی طور پر وجود کی حیثیت ہوگی تو اب کلام اس میں جاری ہوگا تو اب استناد الی الجاعل اور بالذات اثر ہونے کے قابل نہیں ہوگی مگر ماہیت من حیث ہی یعنی نفس ماہیت بغیر کسی دوسری حیثیت کا لحاظ کئے ہوئے اور یہی جعل بسیط ہے تو یہی حق ہے جیسا کہ اس کو مصنف نے ذکر کیا ہے تو اس تحقیق میں تم غور کرو کیونکہ اس کتاب کی مخصوص نفیس بحثوں میں سے ہے۔

تشریح:- اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وجود کا ماہیت کے ساتھ اتصاف مان لیا جائے اس صورت میں ہیئت ترکیبی پالی جائے گی اور جعل مرکب کا تحقق ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ کیا ہے یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اور اس کا بھی منشاء ماہیت من حیث ہی ہوگی لہذا جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔ پھر اگر کوئی کہے کہ کیوں نہ ماہیت کا جاعل کی طرف استناد کر دیا جائے اور ماہیت و جاعل کے درمیان جو تعلق ہے اسے اس انتزاع کا منشاء مان لیا جائے نہ کہ نفس ماہیت من حیث ہی کو شارح کہتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا

ہے اس لئے کہ یہ انتزاع کسی دوسری حیثیت مثلاً استناد الی الجاعل وغیرہ پر موقوف نہیں ہے۔

اس تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ وجود اور تشخص کو ماہیت سے منتزع مان لینے کی صورت میں بھی جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔

فانہا لو كانت غیرہا:- شارح فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ امر انتزاعی کی صورت میں منشاء انتزاع نفس ماہیت من حیث ہی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری حیثیت منشاء انتزاع ہے۔

ملاحظہ کرتے ہیں ایسا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر منشاء انتزاع اس حیثیت کا غیر ہوگی تو یقیناً وہ اتصاف ماہیت من حیث الوجود کی حیثیت ہوگی تو ہم اس میں بھی سابقہ احتمالات لوٹائیں گے اور کہیں گے کہ یہ حیثیت وجود یا تو ماہیت کا عین ہوگی یا جز یا منفصل یا منضم یا منتزع ہوگی اور ان ساری شقوں کا ابطال گزر چکا ہے۔ لہذا ماہیت من حیث ہی جاعل کا بالذات اثر ہوگی بغیر کسی حیثیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

الایمان بہ ای باللہ تعالیٰ او بتنزیہہ وقیل بالجعل مطلقاً او بالجعل البسیط نعم التصدیق فی الحاشیۃ فیہ اشارۃ الی ان التصدیق ہو المعتبر فی الایمان فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ و وجہ الاشارة اطلاق التصدیق علی الایمان فلو کان الایمان مرکباً من التصدیق وغیرہ لم یطلق علیہ حقیقۃ فان الاجزاء الخارجیۃ للشیء لا تكون محمولۃ علیہ کالبنات علی البیت۔

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ یا اس کی تنزیہ پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے اور کہا گیا ہے کہ مطلق جعل یا جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے حاشیہ میں یہ ہے کہ اس میں اشارہ اس کی طرف ہے کہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایمان میں تصدیق ہی معتبر ہے اور اشارہ کی وجہ تصدیق کا ایمان پر اطلاق ہے کیونکہ اگر ایمان تصدیق اور غیر تصدیق اقرار باللسان وغیرہ سے مرکب ہوتا تو تصدیق کا اطلاق ایمان پر حقیقتاً صحیح نہیں ہوتا کیونکہ شی کے اجزاء خارجیہ شی پر محمول نہیں ہوتے جیسے کہ اینٹیں گھر پر محمول نہیں ہوتیں۔

تشریح:- اللہ تعالیٰ یا اس کی تنزیہات پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے قاضی مبارک اور محقق سندیلوی کا قول ہے کہ الایمان بہ میں ضمیر کا مرجع جعل بسیط ہے۔ اور مفہوم یہ ہے کہ جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ جعل کلیات والجزئیات کے ضمن میں گزر چکا ہے۔

جب کہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ جعل مطلق پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب۔

فی الحاشیۃ فیہ

یہ بحث سمجھنے سے پہلے ایمان کا مفہوم سمجھ لینا چاہئے۔

ایمان امن سے ماخوذ ہے اور خوف کی ضد ہے جس کے معنی مامون کر دینے کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے آمنست زیداً عمراً میں نے زید کو عمر سے مامون و محفوظ کر دیا۔

اس کے معنی اصطلاحی میں اختلاف ہے جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان صرف تصدیق بالقلب کا نام ہے اقرار باللسان اجراء احکام کے لئے شرط ہے اور کرامیہ کے نزدیک صرف کلمہ شہادت کے زبان سے اقرار کا نام ایمان ہے اور جمہور محدثین اور فقہاء کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق بالقلب اقرار باللسان اور عمل بالا ارکان کا۔

اب شارح نے حاشیہ کے حوالے سے جو عبارت نقل کی ہے اس کا مفہوم سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں مصنف کی عبارت الایمان بہ نعم التصدیق میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایمان اجزاء مرکبہ کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقت ایمان جو بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معتبر ہے وہ صرف تصدیق ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ ایمان پر تصدیق کا حمل کیا گیا ہے اگر ایمان تصدیق بالقلب اقرار باللسان یا عمل بالا ارکان کے مجموعہ کا نام ہوتا تو تصدیق کا حمل ایمان کے اوپر صحیح نہیں ہوتا اس لئے کہ مرکب کی تقدیر پر یہ سب ایمان کے اجزاء خارجیہ ہوتے اور کسی بھی شئی کے جو اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں ان کا حمل شئی پر صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ بیت کے اجزاء خارجیہ اینٹ وغیرہ ہیں اسی لئے اینٹ کا حمل بیت پر صحیح نہیں ہوتا یہ نہیں کہا جائے گا البیت لبنة گھر اینٹ ہے لیکن ایمان کے اوپر تصدیق کا حمل ہوتا ہے اور یہ صحیح بھی ہوتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے۔

والاعتصام به ای بالله تعالیٰ حبذا التوفیق معناه معروف والصلوة والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لكل علیل فان القرآن المجید دلیل مرشد الی حلاوة غسل الایمان وبه یشفی کل واحد عن الامراض الظاهرة والباطنة كما یظهر لمن تفکر فی آیات کلامہ المجید۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ بہترین توفیق ہے توفیق کا معنی مشہور ہے درود و سلام ہو ان پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر بیمار کے لئے شفا ہے کیونکہ قرآن ایک ایسی دلیل ہے جو شہدایمان کی شیرینی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور اس سے امراض ظاہرہ و باطنہ سے شفا ہوتی ہے جیسا کہ یہ اس کے لئے ظاہر ہے جس نے کلام مجید کی آیات میں غور و فکر کیا ہے۔

تشریح :- والاعتصام به حبذا التوفیق

احکام خدا سے تمسک اور اس کا تشبہ بہترین توفیق ہے یہاں پر اعتصام کا معنی ذات باری تعالیٰ پر کامل بھروسہ رکھنا اور غیر سے انقطاع کر لینا ہے اور حبذا نعم کے معنی میں ہے جو افعال مدح میں سے ہے اور توفیق کا معنی اسباب کا مطلوب

خیر کی جانب متوجہ کرنا ہے۔

والصلوة والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لكل علیل

درود و سلام ہو اس ذات پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر مرض کے لئے شفا ہے۔ اس سے مراد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اور دلیل سے مراد قرآن پاک ہے۔ چونکہ قرآن پاک کی شان یہ ہے کہ اس سے ایمان کی مٹھاس کا اندازہ ہوتا ہے اور قرآن پاک ہی ایسی دلیل ہے جس سے جسمانی بیماری جیسے بخار و درد سر وغیرہ اور روحانی بیماری اور امراض باطنیہ جیسے حسد، کبر، کینہ وغیرہ سے شفا ملتی ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہوا ہے۔ فاتحہ الکتاب دواء لكل داء اور جیسا کہ قرآن شریف میں خود آیا ہے۔ ”قد جائتکم موعظة من ربکم وشفاء لما فی الصدور۔ ونزل من القرآن ما هو شفاء۔“

وعلى آله واصحابه الذين هم مقدمات الدين المقدمة ههنا اما بالمعنى اللغوى او بالمعنى الموقوف عليه وكلا الوجهين يصحان. حجج الهداية واليقين اذ يوصل بهم الى الهداية واليقين اما بعد فهذه رسالة فى صناعة الميزان اى فى علم المنطق سميتها بسلم العلوم هذه التسمية بالنظر الى المقصود من الكتاب فان المنطق وسيلة العلوم كلها اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم فى الضياء والشهرة واختفاء غيره من المتون عند ظهوره.

ترجمہ:- اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر درود و سلام ہو جو دین کے مقدمات ہیں مقدمہ یہاں یا تو معنی لغوی مقتدا کے معنی میں ہے یا موقوف علیہ کے معنی میں ہے اور دونوں صورتیں صحیح ہیں۔ ہدایت اور یقین کے لئے ججیت ہیں۔ کیونکہ انھیں کے ذریعہ ہدایت اور یقین کی طرف رسائی ہوتی ہے۔ لیکن حمد و صلوة کے بعد تو یہ رسالہ علم منطق کے بیان میں ہے میں نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے سلم نام رکھنا مقصود کتاب کے پیش نظر ہے کیوں کہ فن منطق جملہ علوم کی تحصیل کا ذریعہ ہے اے اللہ تو اس رسالہ کو ضیاء اور شہرت میں اور اس رسالہ کے ظہور کے وقت دیگر متون کے مخفی ہو جانے میں ایسا بنا دے جیسے کہ ستاروں کے درمیان آفتاب ہے۔

تشریح:- وعلى آله واصحابه الذين هم مقدمات الدين

اور ان کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو جو دین کے مقدمات اور ہدایت و یقین کے لئے براہین ہیں۔ مقدمہ کا لغوی معنی مقتداء اور پیشوا ہے اور اصطلاحی معنی یہاں پر یہ ہے کہ جس پر دین کی معرفت اور اس کے مسائل کی معرفت موقوف ہو یہاں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل و اصحاب پر دونوں معنی کے اعتبار سے مقدمہ کا اطلاق

ہوسکتا ہے۔ لغوی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل و اصحاب دین کے معاملہ میں امت کے پیشوا ہیں اور اصطلاحی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل و اصحاب پر دین کی معرفت اور احکام شرعیہ اور مسائل شرعیہ کی معرفت موقوف ہے۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ انھیں کے ذریعہ دین کے احکام ہم تک پہنچے ہیں۔

اما بعد الی آخرہ

لیکن حمد و صلاۃ کے بعد تو یہ کتاب علم منطق کے بیان میں ہے میں نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے اے اللہ تو اس کو تمام متنوں کے درمیان ایسا بنادے جیسے کہ آفتاب ستاروں کے درمیان ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے رسالے کا نام سلم العلوم رکھنا اس بنا پر ہے کہ یہ کتاب فن منطق کے بیان میں ہے اور فن منطق تمام علوم کے لئے واسطہ اور ذریعہ ہے اور مصنف نے اپنی کتاب کے لئے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا مانگی ہے کہ اے پروردگار اس کتاب کو ضیاء اور شہرت میں مثل آفتاب کے کر دے کہ جیسے آفتاب کے طلوع کے وقت میں ستاروں کی روشنی معدوم ہو جاتی ہے ویسے ہی اس کتاب کے سامنے دیگر کتابیں چھپ جائیں۔

✓ مقدمة وهى ما يتوقف عليه الشروع فى العلم والمراد بالتوقف هو المصحح لدخول الفاء والمذكورات فيها كذا لك فان الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوسل به الى الشروع فى العلم ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين المسائل وبالجملة ان الموقوف عليه التام للشروع بمعنى مالا يمكن الشروع بدونه انما هو التصديق بفائدة ما والتصور بوجه ما وهما قد يتحققان فى ضمن الفائدة المعتدة بها المذكورة ههنا فى المقدمة بحيث تفيد الامتياز التام وهو الرسم التام وبيان الموضوع وبيان الغاية المذكورة فيها وكل ما هو فرد للموقوف عليه التام بالمعنى المذكور فهو الموقوف عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء.

ترجمہ :- مقدمہ وہ ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہو اور مراد توقف سے صحیح لدخول فا کا توقف ہے مقدمہ میں جو امور مذکور ہوتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں کیونکہ موضوع، حد، غایت جو مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں ان کے ذریعے شروع فی العلم تک رسائی ہوتی ہے اور ان کے ذریعہ طلب مجہول مطلق، طلب عبث، اور عدم امتیاز بین المسائل کے استحالے کو دور کیا جاتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ شروع کے لئے موقوف علیہ تام اس معنی کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہ ہو وہ تصدیق بفائدہ ما اور تصور بوجہ ما ہے اور یہ دونوں متحقق ہوتے ہیں اس معتد بہ فائدہ کے ضمن میں جو یہاں مقدمہ میں مذکور ہے اس حیثیت سے کہ جو امتیاز تام کا فائدہ دے وہ رسم تام ہے اور موضوع اور غرض و غایت کا بیان اور وہ جو موقوف علیہ تام

(اس معنی کر کہ اس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں) کا فرد ہے وہ موقوف علیہ صحیح لدخول فا کے معنی میں ہے۔

تشریح:- مقدمہ وہی مایتوف علیہ الشروع فی العلم

شارح کی یہ عبارت سمجھنے سے پیشتر مقدمہ کے تعلق سے کچھ باتیں سمجھ لینا چاہئے۔ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمۃ العلم۔ مقدمۃ الکتاب۔

جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اسے مقدمۃ العلم کہتے ہیں، جیسے علم کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت۔ اور جس کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کا اس سے تعلق اور نفع ہونے کی وجہ سے اسے مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں۔ توقف کی دو قسمیں ہیں:- لولاء لا متنع۔ اور صحیح لدخول فا۔ اگر موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم ہو جائے تو اسے لولاء لا متنع اور موقوف علیہ تام کہتے ہیں جیسے کہ غسل کے لئے پانی اور معلول مطلق کے لئے علل مطلقہ۔ اور موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہ ہو تو اسے صحیح لدخول فا (بمعنی اذا وجد فوجد) کہتے ہیں جیسے غسل کے لئے تالاب کا پانی اور معلول معین کے لئے علل معینہ۔

اتنی باتیں سمجھنے کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ مقدمۃ العلم میں عموماً تین امور ذکر کئے جاتے ہیں علم کی تعریف، موضوع، غرض وغایت۔

لیکن ان تینوں میں حیثیت توقف برابر نہیں ہے بلکہ موضوع اور تعریف برسمہ یا تعریف بالحد میں توقف صحیح لدخول فا کا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم نہیں ہے۔ اور علم کا تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدۃ ما میں لولاء لا متنع کا توقف پایا جاتا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم آتا ہے۔

اب شارح کی عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہاں پر مقدمہ سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے کہ موضوع، حد اور غایت۔ شارح کہتے ہیں کہ توقف سے مراد صحیح لدخول فا کا توقف ہے کیونکہ ان تینوں کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں آتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ حد کے ذریعہ طلب مجہول مطلق کے استحالے کو اور غایت کے ذریعہ طلب عبث کے استحالے کو اور معرفت موضوع کے ذریعہ مسائل کے درمیان عدم تمیز کے استحالے کو دور کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ موقوف علیہ تام جسے لولاء لا متنع کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں ہوتا ہے وہ تصور بوجہ ما اور علم کے فائدے کی تصدیق ہے اور یہ دونوں چیزیں مقدمۃ العلم میں جو امور ذکر کئے جاتے ہیں مثلاً موضوع، رسم تام اور غرض وغایت ان کے ضمن میں متحقق ہو جاتے ہیں اس لئے کہ علم کا تصور بوجہ ما عام ہے اور علم کا تصور برسمہ خاص ہے اسی

طرح سے تصدیق بفائدہ ما بھی عام ہے اور بیان غایت خاص ہے اور عام جو ہوتا ہے وہ خاص کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور خاص عام کا ایک فرد ہوتا ہے لہذا جب کہیں بھی خاص کا تحقق ہوگا تو عام کا بھی تحقق ہو جائے گا تو یہاں پر رسم تام موضوع، غایت تینوں کے تینوں موقوف علیہ اذا وجد فوجد کے فرد ہیں یعنی جب بھی یہ پائے جائیں گے تو ان کے ضمن میں تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما کا بھی تحقق ہو جائے گا لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مقدمۃ العلم میں جو باتیں بیان کی جاتی ہیں ان میں توقف تو مصحح لدخول فا کا تحقق ہے۔ لیکن اس ضمن میں لولاء لامتنع بھی ہے۔ ✓

كما ترى في تعدد العلل المستقلة للمعلول الشخصي مثلاً كالدعائم للسقف فان الموقوف عليه التام طبيعتها وخصوصيات تحققها مصححات لدخول الفاء يمكن حصول السقف بدون كل واحد منها على الانفراد وهذا توجيه لكون الامور المذكورة مقدمة للعلم.

ترجمہ:- جیسا کہ تم معلول شخصی کی علل مستقلہ کے تعدد میں دیکھتے ہو مثلاً چھت کے لئے ستون ہیں کیونکہ چھت کے لئے موقوف علیہ تام ستون کی حقیقت ہے ستونوں کے مخصوص افراد مصحح لدخول فا ہیں کہ چھت کا تحقق انفرادی طور سے ان میں سے ہر ایک کے بغیر ممکن ہے، لیکن اس کے ضمن میں لولاء لامتنع بھی پایا گیا۔ لہذا یہ مقدمۃ العلم بھی ہے۔

تشریح:- كما ترى في تعدد العلل المستقلة

شارح نے اس عبارت سے ایک مثال کے ذریعہ مصحح لدخول فا کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ جیسے وہ معلول جو شخصی ہو یعنی متعین اور خاص ہو جیسے کہ چھت ہے کہ یہ چند مستقل علتوں کے اوپر ہے جیسے کہ معین چھت جو متعدد ستونوں کے اوپر موقوف ہوتی ہے لیکن معین چھت کا وجود ان میں سے کسی بھی معین ستون کے اوپر موقوف نہیں ہے بلکہ ایک ستون کی جگہ پر دوسرا دوسرے کے عدم کی صورت میں تیسرا ستون پایا جاسکتا ہے اور چھت کا وجود برقرار رہے گا اس لئے کہ چھت انفرادی طور پر کسی ایک پر موقوف نہیں ہے۔ لہذا یہ سب ستون علی سبیل البدلیۃ چھت کے لئے موقوف علیہ ہیں۔ ہاں ستونوں کی ترتیب و ماہیت ضرور لولاء لامتنع اور موقوف علیہ تام ہے۔

اسی طرح سے جو امور مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں وہ مصحح لدخول فا بھی ہیں اور لولاء لامتنع بھی۔

واما كونها مقدمة للكتاب بمعنى ما يذكر قبل المقاصد لا ارتباطها به ونفعه فيها فظاهر وتحتمل ما يحتمل الكتاب من المعاني الثلاثة الالفاظ الدالة على المعاني والمعاني المعبرة بالالفاظ ومجموعهما واحتمال النقوش ساقط من البين لعدم قصد التدوين به والذكر والنفع يتحقق بالذات او بالعرض في المعاني والالفاظ والمجموع كما لا يخفى على من له ادنى تأمل والمراد ههنا المعنى الاعم فيصح التعريف على كل واحد من الشقوق.

ترجمہ:- لیکن ان امور کا مقدمہ الکتاب ہونا اس معنی کر کہ جن کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے، ان سے تعلق اور ان میں نفع ہونے کی وجہ سے تو یہ ظاہر ہے اور مقدمہ ان امور کا محتمل ہے کتاب جن کا احتمال رکھتی ہے یعنی تین معانی کا الفاظ جو معنی پر دلالت کرتے ہیں اور معانی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے اور الفاظ و معانی کا مجموعہ۔ نقوش کا احتمال درمیان سے ساقط ہے کیونکہ علوم کی تدوین نقوش کی غرض سے نہیں ہوتی اور ذکر و نفع بالذات یا بالعرض متحقق ہوتے ہیں معانی اور الفاظ یا ان دونوں کے مجموعے سے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سائل مل ہو اور مراد یہاں پر معنی عام ہے تو اب مقدمہ الکتاب کی تعریف شقوق ثلاثہ میں ہر ایک پر صحیح ہو جائے گی۔

تشریح:- واما كونها مقدمة للكتاب

جب مصنف نے امور ثلاثہ کو مقدمہ العلم ہونا ثابت کر دیا تو اب ان کا مقدمہ الکتاب ہونا بھی ثابت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حد، موضوع، اور غایت کا مقدمہ الکتاب ہونا بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ مقدمہ الکتاب اسے کہتے ہیں جس کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کا اس سے تعلق ہونے کی بنا پر اور اس میں مقصود کے نفع کی وجہ سے یعنی مقدمہ الکتاب میں وہی باتیں ذکر کی جاتی ہیں جن کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے۔ اور ان میں مقصود کے لئے نفع بھی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ حد موضوع اور غایت کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے اور مقصود کے لئے ان میں نفع بھی ہوتا ہے لہذا امور ثلاثہ مقدمہ الکتاب بھی ہیں۔

وتحتمل ما يحتمل الكتاب

شارح نے اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کتاب میں جتنے احتمالات پائے جاسکتے ہیں وہ احتمالات مقدمہ میں بھی پائے جاسکتے ہیں۔ کتاب میں کل تین احتمالات ہیں۔

(۱) الفاظ جو مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ اور معنی کا مجموعہ۔

کتاب کل کا درجہ رکھتی ہے۔ اور مقدمہ کی حیثیت جزء کی ہے لہذا جو امور کل میں معتبر ہیں ان کا اعتبار جزء میں بھی ہوگا۔ اس تقدیر پر اب مقدمہ میں بھی یہ تینوں امور معتبر ہوں گے۔

(۱) الفاظ کا جزء جو معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی کا جزء جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ و معانی کے اجزاء کا مجموعہ۔

وا احتمال النقوش ساقط من البين

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض :- کتاب میں صرف تین احتمال کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ کل سات احتمالات ہیں۔

(۱) الفاظ (۲) معانی (۳) نقوش (۴) الفاظ مع معانی (۵) معانی مع نقوش (۶) نقوش مع الفاظ (۷) الفاظ

مع معانی و نقوش۔

تو جب کتاب میں کل سات احتمالات ہیں تو مقدمہ میں بھی یقینی طور پر سات احتمالات ہوں گے۔ لہذا یہ کہنا کہ

مقدمہ اور کتاب میں صرف تین احتمالات ہیں، درست نہیں ہے۔

جواب :- نقوش کا احتمال خواہ نقوش انفرادی طور پر ہوں یا مرکب کی شکل میں ہوں۔ کتاب سے ساقط ہے اس لئے کہ

جن لوگوں نے فنون کی تدوین کی ہے ان کا مقصد نقوش کی تدوین نہیں ہے۔ لہذا مقصود تدوین کے اعتبار سے کتاب میں

احتمالات نقوش جو کل چار ہیں ساقط ہو گئے۔ تو اب کل تین احتمالات بچے جو مقدمۃ الکتاب میں مراد ہیں۔ اس جواب پر یہ

اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب کتاب میں نقوش کا احتمال نہیں ہے اور اس سے نقوش مراد نہیں ہوتے ہیں تو ان پر کتاب کا اطلاق

کرنا درست نہیں ہونا چاہئے۔ حالانکہ یہ درست ہوتا ہے۔ بولا جاتا ہے اشتریت الکتاب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نقوش کے اوپر کتاب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

والذکر والنفع یتحقق بالذات او بالعرض

اس عبارت سے بھی شارح نے ایک اعتراض کے جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مقدمۃ

الکتاب کی تعریف میں ذکر اور نفع کے الفاظ آئے ہوئے ہیں۔ ذکر الفاظ کی صفت ہے نہ کہ معنی کی لہذا ذکر اس بات کا

متقاضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب صرف الفاظ کے ساتھ خاص ہو جائے۔ اور نفع معانی کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی جو اس بات کا

متقاضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب معانی کے ساتھ خاص ہو جائے تو یہ کہنا کیوں کر صحیح ہوگا کہ کتاب میں تین احتمالات ہیں۔

جواب :- جواب یہ ہے کہ ذکر بالذات الفاظ کی صفت ہے اور نفع بالعرض الفاظ کی صفت ہے۔ اسی طرح سے نفع بالذات

معانی کی صفت ہے اور بالعرض الفاظ کی لہذا اب دونوں کے دونوں ذکر و نفع کے اوصاف ہوئے اور مراد مقدمۃ کی تعریف

میں ذکر و نفع سے عام معنی ہے۔ خواہ بالذات ہو یا بالعرض۔

العلم التصور فیہ اشارة الى الترادف کما فی الحاشیة او الى ان المنقسم الى التصور

والتصديق هو العلم الحصولی بناء علی تعريف التصور بالحصول وایضاً اشارة بعيدة الى

تخصیص المقسم بالحادث فان الحاصل قد یستعمل فی عرفهم مرادف الکائن بمعنی

الموجود بعد العدم هو الحاضر عند المدرک هذا التعریف يشمل لجميع انحاء العلوم من الحضوری والحصولی وعلم الواجب والممكن وعلم الشئ بالکنه وغيره ولا بد من التخصیص بالحصولی والحادث نظراً الى تقسيمه الى البدیهی والنظری والایفوت الحصر الظاهر من التقسیم.

ترجمہ :- علم تصور ہے اس میں ترادف کی جانب اشارہ ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہے یا اس کی جانب اشارہ ہے کہ تصور وتصدیق کی جانب منقسم علم حصولی ہے اس وجہ سے کہ تصور کی تعریف حصول سے کی جاتی ہے، نیز بعید اشارہ اس طرف ہے کہ مقسم حادث کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حاصل مناطقہ کے عرف میں کائن کا مرادف ہے جو وجود بعد العدم کا نام ہے، مطلق علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہو یہ تعریف علم کی تمام قسم حضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم شئ بالکنه، اور ان کے علاوہ کو شامل ہے اور علم کی تقسیم کے بدیہی اور نظری کی طرف نظر کرتے ہوئے حصولی حادث کے ساتھ تخصیص ضروری ہے ورنہ وہ حصوفت ہو جائے گا جو تقسیم سے ظاہر ہے۔

تشریح :- العلم التصور

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ علم کی اولاد دو قسمیں ہیں :-

(۱) علم حضوری (۲) علم حصولی

نیز علم حضوری کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث۔

اسی طرح علم حصولی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حصولی قدیم (۲) علم حصولی حادث۔

ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔

علم حضوری :- وہ علم ہے جو بغیر ارتسام صورت کے ہو۔ جیسے کہ واجب تعالیٰ کا علم۔

علم حصولی :- وہ علم ہے جو ارتسام صورت کے ذریعہ ہے جیسے کہ مخلوقات کا علم۔

علم حضوری قدیم :- جیسے کہ واجب تعالیٰ کا اپنی ذات اور دیگر ممکنات کا علم۔

علم حضوری حادث :- جیسے کہ زید کا اپنی ذات کا علم۔

علم حصولی قدیم :- جیسے کہ عقول عشرہ کا زمین و آسمان اور دیگر اشیاء کا علم۔

علم حصولی حادث :- جیسے کہ زید کا دیگر اشیاء کا علم۔

اس میں یہ جاننا چاہئے کہ مدرک اور عالم اگر قدیم ہے تو علم بھی قدیم ہوتا ہے اور اگر عالم حادث ہے تو علم بھی

حادث ہوتا ہے۔ پھر اگر علم ارتسام صورت سے ہو تو علم حصولی ہوتا ہے اور اگر بغیر ارتسام کے ہو تو حضوری ہوتا۔

العلم التصور فیہ اشارۃ: - ملاحظہ فرماتے ہیں کہ تصور کا جو علم پر حمل ہے اس سے ان دونوں کے مابین ترادف کی جانب اشارہ ہے۔ مصنف نے حاشیہ منہیہ میں بھی یہی کہا ہے کہ اس سے دونوں کے درمیان ترادف کو ظاہر کیا گیا ہے۔ یہاں پر تصور علم کی صفت کا شفعہ بھی ہو سکتا ہے اور صفت مخصصہ بھی۔ اگر تصور علم کی صفت کا شفعہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم میں قدر ابہام تھا کہ وہ کیا ہے؟ تصور نے آکر اس ابہام کو دور کر دیا۔ اور اگر تصور علم کی صفت مخصصہ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ علم جو تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہے وہ علم حصولی ہے نہ کہ مطلق علم جو کہ حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے۔ کیونکہ تصور کی تعریف حصول صورت سے کی جاتی ہے۔ تو مصنف نے علم کے ساتھ التصور ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ علم سے مراد علم حصولی ہے نہ کہ حضوری بلکہ ایضاً سے ملاحظہ فرمائیے اس کی توضیح کی کہ مقسم مطلق علم حصولی بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ علم حصولی ہے جو کہ حادث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصور کی تعریف صورت حاصلہ سے کی جاتی ہے اور مناطکہ کے عرف میں حاصل کائن کے مرادف ہوتا ہے۔ یعنی عدم کے بعد موجود ہونا۔ اور حادث کا یہی معنی ہے لہذا تصور سے اشارہ بعیدہ اس طرف ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

الحاضر عند المدرک

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہو عام ازیں کہ اس کا وجود حضور سے ہو یا حصول سے یا ارتسام صورت کے ذریعہ ہو۔ ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علم کی یہ تعریف علم کے جمیع اقسام حضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم بالکنہ و بکنہ، علم بالوجہ و بوجہ، نیز علم بالکل و الجزئی سب کو شامل ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں مدرک واجب اور ممکن سب کو شامل ہے اسی طرح سے حضوری میں بھی عمومیت پائی جاتی ہے۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ تصور و تصدیق کے مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے اسی علم کی تقسیم بداهت و نظریت کی طرف کی ہے اور نظریت کے مفہوم میں توقف علی النظر کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ مسبوقیت بالعدم کا متقاضی ہے جو قدم کے منافی ہے اور بدیہی میں حصول بلا نظر کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور حصول قدم کے منافی ہوتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔ تاکہ علم کا بداهت و نظریت میں حصر فوت نہ ہو جائے۔ کیونکہ اگر مقسم مطلق علم ہوگا تو اس کی اور بھی قسمیں حصولی قدیم اور حضوری قدیم و حادث وغیرہ بھی ہیں اور یہ بداهت و نظریت سے متصف نہیں ہوتیں۔ لہذا مطلق علم کا انحصار بداهت و نظریت میں صحیح نہیں ہوگا۔

وما قيل من ان العلم الحصولي الحادث منقسم ومنحصر فيهما فثبت حكم الانحصار في مطلق العلم ففيه على ما اقول ان وجود قسم من اقسام مطلق العلم اعني الحضوري والقديم ينافي الانحصار المقصود من التقسيم الضابط والسرفيه ان مطلق الطبيعة محل للمتناهين ولكن لاتنافي في تلك المرتبة لوجود الجهات المتكثرة فمطلق العلم منحصر في البديهي والنظري بالنظر الى العلم الحصولي الحادث وغير منحصر بالنظر الى الحضوري والقديم والمقصود من الحصر ان لا يوجد قسم آخر من المقسم اصلاً.

ترجمہ:- اور وہ جو کہا گیا ہے کہ علم حصولی حادث منقسم اور منحصر ہے بداهت و نظریت میں تو مطلق حکم میں انحصار کا حکم ثابت ہو جائے گا تو اس میں وہ ہے جو میں کہتا ہوں کہ مطلق علم کے اقسام میں سے کسی قسم کا پایا جانا یعنی حضوری اور قدیم کا یہ انحصار کے منافی ہے جو کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود ہے، اور راز اس میں یہ ہے کہ مطلق طبیعت متناہین کا محل ہوتی ہے لیکن کثیر جہتوں کے پائے جانے کی وجہ سے اس مرتبہ میں کوئی منافات نہیں ہوتی تو مطلق علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر ہے اور حضوری اور علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے اور مقصود حصر سے یہ ہے کہ مقسم کی کوئی دوسری قسم بالکل نہ پائی جائے۔

تشریح:- وما قيل :- اس عبارت سے مصنف نے محقق میرزا ہد کے قول کا ابطال کیا ہے۔ میرزا ہد کا قول یہ ہے کہ بداهت و نظریت کی طرف تقسیم گو کہ علم حصولی حادث کے احکام سے ہے مگر مقسم مطلق علم من حیث ہو ہو ہے اس لئے کہ حصولی حادث مطلق علم کی قسم سے ہے اور مطلق طبیعت میں اس کے افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

ملاحظہ فرمائیے اس کا رد کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود مقسم کا اقسام میں حصر ہوتا ہے اور مطلق علم کی بدیہی اور نظری ہی فقط قسمیں نہیں ہیں بلکہ حصولی قدیم اور حضوری بھی اس کی قسمیں ہیں۔ اور یہ بداهت و نظریت سے متصف نہیں ہوتے اور یہ انحصار کے منافی ہے لہذا مطلق علم کو مقسم ماننا صحیح نہیں ہے۔

والسرفیه اس قول سے ملاحظہ فرمائیے کہ وہم کو دور کیا ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ مطلق علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے۔ لہذا مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع لازم آتا ہے۔ جو اجتماع متناہین ہے۔ ملاحظہ فرمائیے وہم کو دور کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مطلق طبیعت جہات متکثرہ کے پائے جانے کی وجہ سے متناہین کا محل بن سکتی ہے۔ مطلق علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی و نظری میں منحصر ہوگا۔ اور حصولی قدیم اور حضوری کی طرف نظر کرتے ہوئے نہیں منحصر ہوگا۔ اس صورت میں مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع تو ہوگا لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دو مختلف اعتبار سے ہوگا۔ واحد بالثخص میں اجتماع متناہین محال ہوتا ہے۔ نہ کہ

واحد بالعموم میں۔ اور حصر سے مقصود یہی ہوتا ہے کہ مقسم کی مزید دوسری قسم نہ پائی جائے۔ اگر میرزا ہد کا قول تسلیم کر لیا جائے تو اس کی مزید قسمیں پائی جائیں گی۔ تو سرے سے حصر ہی باطل ہو جائے گا۔

ثم قال ذالك القائل في موضع آخر ان المقسم هو الطبيعة المطلقة دون مطلق الطبيعة فمع انه مناف لقوله في هذا المقام يرد ان المقسم بالحقيقة هي الطبيعة من حيث هي هي ويعبر عنها بمطلق الشئ لا الشئ المطلق اعني الطبيعة من حيث العموم اذا التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد لتحصيل اقسام متباينة والامر الواحد هو المقسم وهو لا يكون حينئذ اعني وقت الانضمام طبيعة عامة فان الانضمام والتقييد ينافي العموم بل الانضمام الى الطبيعة من حيث هي هي الباقية مع الانضمام وهذا ظاهر لمن له حدس صائب الاتري انا اذا قسمنا الحيوان الى الانسان والفرس فانما نقسم ما نفهم من لفظه ولا نعتبر معه امراً آخر ولا نفهم منه الا الطبيعة من حيث هي هي فتأمل فانه عين التحقيق يقنع عليه المناظر دون المجادل.

ترجمہ:- پھر اس قائل نے ایک دوسری جگہ میں یہ کہا ہے کہ مقسم طبیعت مطلق ہے نہ کہ مطلق طبیعت تو باوجود اس کے کہ قائل کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جو یہاں پر مذکور ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقسم حقیقت میں طبیعت من حیث ہی ہی ہے جس کی تعبیر مطلق شئی سے کی جاتی ہے نہ کہ شئی مطلق سے یعنی طبیعت من حیث العموم کیونکہ تقسیم نام ہے اقسام متباہنے کی تحصیل کے لئے امر واحد کی جانب قیود متخالفہ کے انضمام کا اور امر واحد وہ مقسم ہے اور وہ بوقت انضمام طبیعت عامہ نہیں ہوگا کیونکہ انضمام اور تقیید عموم کے منافی ہیں بلکہ انضمام طبیعت من حیث ہی ہی کے ساتھ ہے جو کہ انضمام کی حالت میں بھی باقی ہے اور یہ اس شخص پر ظاہر ہے جس کے لئے درست عقل ہو کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب ہم حیوان کی تقسیم انسان اور فرس کی جانب کرتے ہیں تو ہم اس کی تقسیم کرتے ہیں جو لفظ حیوان کے مفہوم سے سمجھتے ہیں اور ہم اس کے ساتھ کسی دوسرے امر کا اعتبار نہیں کرتے اور ہم لفظ حیوان سے نہیں سمجھتے مگر طبیعت من حیث ہی ہی تو اس پر تم غور کرو کیونکہ یہ عین تحقیق ہے اس پر مناظر قناعت کر لے گا مجادل نہیں قناعت کرے گا۔

تشریح:- ثم قال ذالك القائل في موضع آخر

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے پر میرزا ہد کے قول پر نقد و جرح کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میرزا ہد نے ملا جلال کی شرح تہذیب کے حاشیہ پر تو یہ کہا ہے کہ مقسم مطلق علم ہے اور شرح مواقف کے حاشیہ میں یہ فرمایا کہ مقسم طبیعت مطلق یعنی علم مطلق ہے۔ تو ان کے قول میں خود ہی منافات ہے۔

مطلق طبیعت :- شی من حیث ہی ہی قطع نظر اس سے کہ اس میں عموم و خصوص کا لحاظ ہو۔
 طبیعت مطلق :- شی اس حیثیت سے کہ اس میں اطلاق یعنی عموم کا لحاظ کیا گیا ہو۔

یرد ان المقسم بالحقیقة هی الطبيعة من حیث ہی ہی

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ باوجودیکہ مصنف کا یہ قول اس قول کے منافی ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ مقسم درحقیقت طبیعت من حیث ہی ہی ہے جس کی تعبیر مطلق شی سے کی جاتی ہے۔ یعنی اس میں عموم و خصوص کسی حیثیت کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ شی مطلق یعنی طبیعت من حیث العموم مقسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ تقسیم نام ہے امر واحد کے ساتھ چند قیود متخالفہ کا اس طرح انضمام کر دینا کہ اس سے اقسام متباینہ حاصل ہو جائیں مثلاً حیوان کے ساتھ ناطق، صاہل، مفترس وغیرہ کی قیدیں ضم ہونے سے حیوان کی متباین قسموں حیوان ناطق، حیوان مفترس، حیوان صاہل وغیرہ کا تحقق ہوتا ہے اور ان اقسام متباینہ میں امر واحد جو حیوان کی طبیعت عامہ ہے وہ بھی باقی رہتی ہے۔

لہذا یہاں اگر شی مطلق کو مقسم مانا جائے گا تو تنقید کے وقت اطلاق باقی نہیں رہے گا کیونکہ انضمام اور تنقید عموم کے منافی ہیں لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ مقسم یہاں پر مطلق طبیعت من حیث ہی ہی ہے کیونکہ مطلق طبیعت انضمام کے وقت باقی رہتی ہے۔

هذا ظاهر لمن له حدس صائب.

والحق انه من اجلی البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير اختلافوا في العلم فقيل انه بديهي وقيل نظري ممكن الكسب او متعسرة.

ترجمہ :- اور حق یہ ہے کہ علم روشن ترین بديهيات میں سے ہے جیسے کہ نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے۔ مناطقہ نے علم کے بارے میں اختلاف کیا ہے تو کہا گیا ہے کہ علم بديهي ہے اور کہا گیا ہے کہ علم نظری ممکن الکسب ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ علم نظری متعسر الکسب ہے۔

تشریح :- والحق انه من اجلی البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير

شارح نے اس عبارت پر اولاً یہ بحث قائم کی ہے کہ علم کی بداهت و نظریت کے بارے میں مناطقہ کے مابین اختلافات موجود ہیں۔ امام رازی کا قول یہ ہے کہ علم بديهي ہے۔ امام غزالی کا قول یہ ہے کہ علم نظری متعسر التحدید ہے۔ جبکہ دیگر مناطقہ کا یہ اجماع ہے کہ علم نظری ممکن التحدید و الکسب ہے۔

امام رازی علم کی بداهت پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ہر شی کا علم و انکشاف علم سے ہی ہوتا ہے اب اگر علم نظری ہو جائے تو دور لازم آئے گا یا تسلسل لہذا یہ ضروری ہے کہ علم بدیہی التصور ہو۔

جمہور مناطقہ جو کہ علم کے نظری ممکن الکسب ہونے کے قائل ہیں اپنے دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ علم اجناس میں سے ایک ایسی جنس ہے جو کیف سے متعلق ہے اور ہر جنس کے لئے کوئی نہ کوئی فصل ضرور ہوتی ہے اور حد جنس و فصل پر مشتمل ہوتی ہے۔ لہذا علم کی حد کا ہونا ضروری ہے۔

امام غزالی محسّر الکسب ہونے کے قائل ہیں فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو موجود فی الخارج ہیں ان کی جنس و فصل کا معلوم کرنا ہمارے لئے مشکل ہے اس لئے کہ جنس کو عرض عام سے اور فصل کو خاصہ سے مشابہت ہوتی ہے اس لئے آسانی کے ساتھ یہ معلوم کرنا کہ شی موجود فی الخارج کی جنس و فصل کیا ہے، دشوار ہے تو جب موجود فی الخارج اشیاء کی جنس و فصل کا معلوم کرنا مشکل ہے تو وہ شی جو معقول فی الذہن ہو اس کی جنس و فصل اور حد کا معلوم کرنا بدرجہ اولیٰ مشکل ہوگا چونکہ علم کا تعلق معقول فی الذہن اشیاء سے ہے لہذا علم محسّر متحدید ہے۔

اقول هذا النزاع في غير موضعه فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانتن او نفس مفهوم ما ذكره المصنف من الحاضر عند المدرک باي معنى اخذته بدیہی اولیٰ يعلمه البله والصبيان لا يناسب ان يكون محلاً لاختلافهم بالبداهة والنظرية واما ان يكون مرادهم مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين بعد ففي الواجب نفس حقيقته كيف يذهب احد الى انه بدیہی وفي الممكن في الحضور نفس ذاته كيف يحكم بداهته وفي الحصول الصورة الحاصلة قد تكون بدیہیاً وقد تكون نظرياً كيف يحكم عليها بالبداهة مطلقاً او بالنظرية كذلك ثم في الممكن قد قيل في العلم بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس للصورة اذ هو منشأ الانكشاف عند البعض وقيل انه من مقولة الاضافة اعني نسبة التعلق بين العالم والمعلوم فما دام لم يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشأن العقلاء.

ترجمہ: - یہ نزاع بے محل ہے کیونکہ علم سے مراد یا تو اس کا معنی مصدري ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانستن سے کی جاتی ہے یا علم سے اس کا وہ مفہوم مراد ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یعنی الحاضر عند المدرک تم جو بھی معنی لو بدیہی اولیٰ ہے اس کو کم عقل اور بچے بھی جانتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ یہ عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے بداهت و نظریت کے تعلق سے، یا ان کی مراد ان دونوں مفہوموں کا مصداق ہے تو مصداق اب تک متعین نہیں ہے کہ علم واجب میں

مصدق واجب تعالیٰ ہے کیسے کوئی اس طرف جائے گا کہ وہ بدیہی ہے اور علم بالممكن حضوری میں مصداق ممکن کی نفس ذات ہے کیسے اس کی بداہت کا کوئی فیصلہ کرے گا اور ممکن کے علم حصولی میں مصداق صورت حاصل ہے یہ کبھی بدیہی ہوتی ہے کبھی نظری ہوتی ہے کیسے اس کی مطلق بداہت یا مطلق نظریت کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے پھر ممکن میں کبھی کہا گیا ہے کہ اپنی ذات و صفات کے علاوہ جو علم ہے وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی نفس کا صورت حاصل کو قبول کر لینا اس لئے کہ قبول نفس ہی بعض مناطقہ کے نزدیک منشاء انکشاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ مقولہ اضافت سے ہے یعنی عالم و معلوم کے درمیان نسبت و تعلق کا نام علم ہے تو جب تک مورد نزاع متعین نہ ہو جائے عقلاء کی شان سے بعید ہے کہ وہ نزاع کریں۔

تشریح:- اقول:- ملاحظہ فرمائیے کہ علم کی بداہت و نظریت کے بارے میں مناطقہ کا اختلاف و نزاع بے محل ہے اس لئے کہ شئی کے علم سے کیا مراد ہے آیا اس کا معنی مصدری دانستن یا اس کا مفہوم الحاضر عند المذکر مراد ہے یا ان دونوں کا مصداق مراد ہے اگر پہلی صورت مراد ہے تو یہ بدیہی اولیٰ ہے اور ان دونوں کی بداہت اتنی واضح ہے کہ بچے اور کم عقل بھی ان کا بدیہی ہونا جانتے ہیں۔ لہذا اس میں مھصلین کا نزاع کرنا کہ بدیہی ہے یا نظری بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر ان دونوں کا مصداق مراد ہے تو اس کا حال یہ ہے کہ اب تک یہ متعین نہیں ہوا ہے کہ علم کا مصداق کیا ہے۔ تو جو متعین ہی نہ ہو اس کے بارے میں بداہت و نظریت کا فیصلہ کرنا بعید از عقل ہے۔

ففی الواجب نفس حقیقتہ:- اس عبارت سے فاضل شارح ملاحظہ فرمائیے اس کی توضیح کی ہے کہ مصداق علم کی تعیین اب تک کیوں کر نہیں ہو سکی ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر علم کا مصداق واجب تعالیٰ ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو خود اس کی ذات کا علم اس لئے کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم عین ذات ہے۔ اور ایک دیگر ممکنات اشیاء کا علم ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ہمارے لئے نظری ہے اور اس کی نظریت کے سبھی قائل ہیں۔ لہذا اس میں نزاع کرنا بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر علم کا مصداق ممکن ہے تو اس کی بھی دو صورت ہے۔ ایک ممکن کا اپنے نفس کا علم جیسے کہ زید کا اپنے نفس کا علم جو کہ علم حضوری حادث ہوتا ہے اور ایک ممکن کا دیگر اشیاء کا علم جو کہ علم حصولی حادث کہلاتا ہے ان میں اول کا نظری ہونا متحقق ہے۔ لہذا اس میں نزاع بے محل ہے اور ثانی جسے صورت حاصل کا نام دیا جاسکتا ہے یہ کبھی نظری ہوتا ہے اور کبھی بدیہی لہذا اس کے بارے میں مطلق بداہت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ امام رازی کہتے ہیں، یا نظریت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ دیگر مناطقہ کا خیال ہے درست نہیں ہے۔ لہذا یہ فیصلہ کیوں کر کیا جاسکتا ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری۔ پھر ممکن کے بارے میں مناطقہ کے مختلف اقوال ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ ممکن کا وہ علم جو اس کی ذات و صفات سے متعلق نہ ہو کر دیگر اشیاء سے متعلق ہے وہ مقولہ انفعال ہے۔ یعنی قبول النفس لتلك الصورة۔ اور بعض کا قول ہے کہ یہ مقولہ

اضافت ہے۔ یعنی عالم و معلوم کے درمیان تعلق کا نام علم ہے تو جب تک مورد نزاع نہ متعین ہو جائے کہ وہ کیا ہے عقلاء کی شان سے بعید ہے کہ اس میں نزاع کریں کہ وہ بدیہی ہے یا وہ نظری ہے۔

ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين المذكورين وهما من البديهيّات الاولى كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظياً فمن قال ببدايته ذهب الى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرک ومن قال بنظريته ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين هذا كلام على المنازعين واما على المصنف فهو انه لا يفهم ماذا اراد بمرجع الضمير في قوله انه من اجلى البديهيّات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدري او نفس مفهوم الحاضر عند المدرک فكلامه حق لكن قوله نعم تنقيح حقيقته عسير لا يلايم فان المعانى الانتزاعية حقيقتها ما يحصل فى الذهن دون غيره كما تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا.

ترجمہ :- اور مصادیق مذکورہ کے درمیان اشتراک کا تصور نہیں کیا جاسکتا مگر علم کے معنی مصدری اور الحاضر عند المدرک ہی کے مفہوم میں اور یہ دونوں بدیہیات اولیہ میں سے ہیں جیسا کہ تم نے اسے جان لیا ہے تو یہ نزاع اول امر سے ہی باطل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نزاع کو لفظی مان لیا جائے تو جس نے علم کی بداہت کا قول اختیار کیا ہے وہ معنی مصدری اور الحاضر عند المدرک کے مفہوم کی جانب گیا ہو اور جس نے اس کی نظریت کا قول اختیار کیا ہے وہ مصداق کی طرف گیا ہو اور یہ مخفی نہیں کہ نزاع لفظی محصلین کی شان سے بعید ہے یہ مناظرین پر کلام ہے۔ لیکن مصنف پر تو وہ یہ ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ انہ من اجلى البديهيّات کے قول میں ہو کی ضمیر کے مرجع سے کیا مراد ہے یا تو علم کے معنی مصدری کا نفس مفہوم یا الحاضر عند المدرک کا نفس مفہوم مراد ہے تو مصنف کا کلام حق ہے لیکن اس صورت میں ان کا قول ”ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے۔“ غیر مناسب ہے کیونکہ معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو نہ کہ اس کے علاوہ جیسا کہ یہ عند المناطقہ ثابت ہے اور اگر اس کا مصداق مراد ہو تو یہ اب تک متعین نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

تشریح :- ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک سوال کی جانب اشارہ کیا ہے اور پھر اس کا جواب پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے سارے مصادیق مذکورہ مثلاً علم الواجب علم ممکن حصولی یا حضوری کسی ایک امر مثلاً علم کے معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک میں مشترک ہوں اور وہی امر مشترک مناطقہ کے مابین محل نزاع ہو۔

وهما من البديهيّات سے ملاحسن اس دخل مقدر کا اندفاع کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر یہ امر مشترک

مثلاً معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک محل نزاع ہو تو اس کا بد یہی اولی ہونا ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لہذا یہ نزاع اول امر سے ہے باطل ہو جائے گا۔

ویمکن ان يجعل النزاع لفظياً: - اس عبارت سے ملاحسن نے اس نزاع کو نزاع لفظی ہونے کو منع کیا ہے۔

نزاع لفظی: - کسی لفظ کے مختلف معانی ہوں، الگ الگ معنوں کے اعتبار سے لفظ پر مختلف حکم لگانا۔
ملاحسن اولاً کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ نزاع لفظی ہو جو لوگ کہتے ہیں کہ علم بد یہی ہے وہ علم سے معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک کا معنی مراد لیتے ہوں اور جو لوگ کہتے ہیں کہ نظری ہے وہ علم سے مصداق مراد لیتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو یہ نزاع نزاع لفظی ہو جائے گا۔

ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين: - ملاحسن کہتے ہیں کہ عقلاء کی شان کے خلاف ہے کہ وہ کسی امر لفظی میں نزاع کریں، هذا كلام على المنازعين۔

واما على المصنف: - اس عبارت سے ملاحسن نے متن کی عبارت پر موشگافی کی ہے فرماتے ہیں کہ سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ مصنف کی عبارت ”انه من اجلى البديهيات“ میں ہضمیر کا مرجع کیا ہے۔ اگر ہضمیر کا مرجع علم کا معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک ہے تو ان کا قول اجلى البديهيات حق ہے کیوں کہ سبھی لوگ جانتے ہیں کہ یہ دونوں معانی بد یہی اولی ہیں لیکن اس صورت میں ماتن کا کہنا نعم تنقيح حقيقة عسير جداً غیر مناسب ہے۔ کیونکہ یہ معانی انتزاعیہ ہیں اور معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس کی حقیقت کی تنقيح میں کیا اشکال ہو سکتا ہے اور اگر ہضمیر کا مرجع مصداق ہے تو یہ اب تک متعین ہی نہیں ہوا ہے لہذا اس کے بارے میں ماتن کا کہنا یہ اجلى البديهيات میں سے ہے محل نظر ہے۔

فان قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرک عند المصنف على ماسياتى من ان العلم حقيقة هو الحالة الادراكية قلت ان الحكم على شئ لم يثبت بعد ما يليق بشان العاقل علا ان جعله من اجلى البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير فى ذلك بعيد مع ان رجوع الضمير الى بعض افراد الكلى الذى قصد عمومہ بعيد من العبارة۔

ترجمہ: - اگر تم اعتراض کرو کہ الحاضر عند المدرک کا مصداق عند المصنف متعین ہو چکا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ علم وہ حالت ادراکیہ ہے۔ میں کہوں گا کہ کسی ایسی شئی پر حکم لگانا جواب تک ثابت نہ ہو عقلاً کی شان سے بعید ہے علاوہ ازیں مصنف نے علم کو روشن تر بدیہیات میں سے قرار دے دیا باوجودیکہ اس میں اختلاف کثیر واقع ہے یہ بعید امر ہے نیز وہ

کلی جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہے اس کے بعض افراد کی جانب ضمیر کا لوٹنا یہ بھی عبارت سے بعید ہے۔
تشریح:- فان قلت قد تعین:- اس عبارت میں ملا حسن نے ماتن کی حمایت میں ایک اعتراض وارد کیا ہے۔
 پھر اس کا رد پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ مصداق علم متعین نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ علم کا مصداق عند
 المصنف متعین ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر انھوں نے فرمایا ہے کہ علم کی حقیقت حالت ادراکیہ ہے۔ یعنی اشیاء کے ادراک
 کے وقت جو حالت پیدا ہوتی ہے اسی حالت ادراکیہ کو علم کا مصداق کہا جاتا ہے۔

قلت:- جواب پیش کرتے ہیں جوشی فی الوقت متعین نہ ہو اور ثابت نہ ہو اس پر حکم لگانا عاقل کی شان کے خلاف ہے۔
 (۱) علاوہ ازیں ایسی شے جس میں مناطقہ کا اختلاف کثیر ہو اس کو بدیہی قرار دینا عقل و قیاس سے بعید ہے۔ نیز ضمیر سے اس کی
 کا بعض فرد مراد لینا جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہو بعید ہے۔

والحق ان معنی کلام المصنف انه ای العلم بالمعنی المصدري من اجلی البديهيات
 من حیث المفهوم كالنور والسرور نعم تنقیح حقیقته ای مصداقه و منشأ انتزاعه عسیر فان
 الحقیقة قد تطلق علی المصداق والافراد ایضا ولا شبهة فی تعسره اما فی الواجب قد عرفت
 ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات الواجب وقیل ذوات الممكنات وقیل الصورة القائمة
 بالباری تعالیٰ علی مامر من التفصیل فقد عرفت حال تعسره واما فی الممكن فقیل الصورة
 الحاصلة وقیل قبول النفس لتلك الصورة وقیل التعلق بین العالم والمعلوم وعلی تقدیر
 الصورة الحاصلة اما ان یکون حصول نفس المعلوم او مثاله ولم یتنقح بعد.

ترجمہ:- اور حق یہ ہے کہ مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ علم بالمعنی المصدري من حیث المفهوم روشن ترین
 بدیہیات میں سے ہے جیسے نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت یعنی اس کے مصداق اور اس کے منشأ انتزاع کی تنقیح مشکل ہے
 کیونکہ حقیقت کا اطلاق مصداق اور افراد پر بھی ہوتا ہے اور اس کے تعسر میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ واجب میں تو تم نے جان
 لیا ہے کہ اس مفہوم کا مصداق نفس ذات واجب ہے اور کہا گیا ہے کہ ممکنات کی ذوات ہیں اور کہا گیا ہے کہ صورت باری
 تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ اس کی تفسیر گزر چکی ہے اور تم نے اس کے تعسر کا حال جان لیا ہے لیکن ممکن میں تو کہا
 گیا ہے کہ صورت حاصلہ ہے اور کہا گیا ہے کہ قبول النفس لتلك الصورة ہے اور کہا گیا ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیان تعلق
 ہے اور صورت حاصلہ کی تقدیر پر نفس معلوم کا حصول ہے یا مثال معلوم کا حصول ہے اور اب تک یہ مسئلہ متقیح نہیں ہو سکا ہے۔

(۱) اس مقام پر حضور حافظ ملت فرمایا کرتے تھے۔ کہ یہ ملا حسن کی زیادتی ہے کہ مصنف نے چند صفحات بعد میں جس امر کو محقق کیا ہے اس کو یہ کہہ کر رد
 کر رہے ہیں، کہ فی الوقت تو ثابت نہیں۔ بحوالہ بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبدالمنان صاحب مدظلہ العالی، مبارکپورہ

تشریح:- والحق ان معنی کلام المصنف:- اس عبارت سے ملاحسن کلام مصنف کی وہ توضیح جو ان کے نزدیک ہے پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ضمیر کا مرجع علم کا معنی مصدری ہے لیکن حقیقت سے مراد ماہیت نہیں ہے۔ بلکہ مصداق ہے کیونکہ مصداق پر بھی حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ علم کا معنی مصدری من حیث المعلوم اجلی البدیہیات میں سے ہے۔ لیکن اس کے مصداق کی تنقیح و توضیح بہت مشکل ہے۔

ولا شبهة فی تعسرہ:- مصداق کے تعسر میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ علم کا مصداق علم واجب تعالیٰ میں نفس ذات واجب تعالیٰ ہے یعنی علم باری نفس ذات واجب ہے کہ جو علم ہے وہی واجب ہے اور جو واجب ہے وہی علم ہے یا علم واجب ممکنات کی ذوات ہیں یعنی ممکنات کی ذوات باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی علم واجب ہے۔ یا علم واجب یہ ہے کہ ممکنات کی صورتیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ اور صورتوں کا باری تعالیٰ کے ساتھ قیام باری تعالیٰ کا علم بالممكن ہے۔ ان سب کے تعسر میں کوئی شبہ نہیں جیسا کہ ماقبل میں علم واجب کے سلسلے میں تفصیلی اور تحقیقی بحث سے ظاہر ہے۔ اور علم کا مصداق ممکنات میں تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ صورتہ حاصلہ علم بالممكن ہے اور بعض کے نزدیک قبول النفس لتلك الصورة کا نام علم بالممكن ہے۔ بعض نے کہا عالم اور معلوم کے درمیان اضافت کا نام علم بالممكن ہے۔ نیز صورت حاصلہ کی تقدیر پر بھی اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ نفس شی کا حصول علم بالممكن ہے جب کہ بعض کے نزدیک حصول اشیاء باشباہا کا نام علم ممکن ہے اور اب تک یہ مسئلہ منقح نہیں ہوا۔ اس کے تعسر میں کیا شبہ کیا جاسکتا ہے۔

قال المصنف فی الحاشیة المتعلقة علی قوله فی المتن كالنور والسرور الاول من الحسیات والثانی من الوجدانیات الظاهر التنظیر ویمکن ان یجعل اشارة الی ما هو المشهور فی هذا المقام وهو ان یقال المعنی كالعلم بالنور والسرور وهذا علم خاص بدیہی وبداهة الخاص یتلزم بداهة العام ویرد علیہ المنعان المشهور ان من منع کون العام ذاتیاً وکون الخاص مدرکاً بالکنہ ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع هذین المنعین ولكن خوف المجادلین لا یرخص الی ذکرہ انتہی۔

ترجمہ:- مصنف کا جو قول متن میں كالنور والسرور ہے اس کے متعلق مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ اول کا تعلق حیات سے ہے اور ثانی کا تعلق وجدانیات سے ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ تنظیر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اشارہ اس کی طرف ہو جو اس مقام میں مشہور ہے وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ معنی یہ ہے کہ علم اجلی بدیہیات سے ہے جیسے کہ نور اور سرور کا علم۔ اور یہ علم خاص بدیہی ہے اور خاص کی بداحت عام کی بداحت کو مستلزم ہوتی ہے۔

اس دعویٰ پر دو مشہور منع وارد ہوتے ہیں ایک منع یہ ہے کہ عام خاص کا ذاتی ہو اور ایک یہ کہ خاص مدرک بالکنہ ہو

اور میرے پاس اپنی جانب سے دونوں اعتراضوں کے اندفاع کا ایک ذوقی طریقہ موجود ہے لیکن مجادلین کا خوف اس کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا۔

تشریح:- قال المصنف فی الحاشیة:- مصنف نے سلم پر جو حاشیہ منہیہ لکھا ہے اس کے حوالہ سے عبارت کی ایک توضیح پیش کرتے ہیں کہ نور اور سرور میں سے نور کا تعلق حیات سے ہے یعنی حواس خمسہ میں سے جو حواسہ بصر ہے اس سے ہمیں نور کا ادراک ہوتا ہے۔ جب کہ سرور کا تعلق قوت وجدان سے ہے جو نفس کی ایک باطنی قوت ہے جس سے ان امور کا ادراک ہوتا ہے جو مد رک کے بدن کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ جیسے خوشی اور غم۔

الظاهر التنظیر:- فرماتے ہیں کہ علم کو جو نور و سرور سے تشبیہ دی گئی ہے تو یہ مثال نہیں ہے بلکہ تنظیر ہے، شئی اول کو شئی ثانی کے ساتھ تشبیہ دی جائے لیکن شئی ثانی اول کے افراد سے نہ ہو تو اس کا نام تنظیر ہے اور اگر ہو تو اس کا نام مثال ہے۔ لہذا تنظیر کی صورت میں مطلب یہ ہوا کہ جیسے نور اور سرور بدیہی ہیں یونہی علم بھی بدیہی ہے تنظیر کا ہونا ظاہر اس لئے ہے کہ اس صورت میں کوئی لفظ مقدر نہیں ماننا پڑے گا۔

ویمکن ان يجعل اشارة:- اس عبارت سے بتاتے ہیں کہ اس کو مثال بھی بنایا جاسکتا ہے اس طور پر کہ نور سے پہلے علم کا لفظ مقدر مان لیا جائے لہذا معنی یہ ہوا کہ علم بدیہی ہے جیسے کہ علم نور اور سرور بدیہی ہیں علم نور اور علم سرور خاص ہیں اور مطلق علم عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب خاص بدیہی ہوتا ہے تو عام بھی بدیہی ہوتا ہے تو جب علم نور و علم سرور بدیہی ہیں تو ان کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی۔

ویرد علیہ المنعان المشہوران:- اس عبارت پر اعتراض پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں پہلی یہ کہ عام خاص کا ذاتی ہو یعنی عام خاص کی ماہیت و حقیقت کا ایک جزء ہو دوسری یہ کہ خاص کا علم عام بالکنہ ہو جیسے کہ حیوان انسان کا ذاتی ہے اور حیوان ناطق کے واسطے سے انسان کا علم ہو تو یہ علم بالکنہ کہلائے گا۔

یہاں پر دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ ممکن ہے مطلق علم نور اور سرور کا ذاتی بھی نہ ہو اور نور اور سرور کا علم عام بالکنہ بھی نہ ہو اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مطلق علم جنس نہ ہو بلکہ نور و سرور کے علم کے لئے عرض عام ہو لہذا علم نور و سرور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم نہیں ہوگی۔

اقول علی ما قررنا من بیان مراد المصنف یكون الطريق الذوقی له واضحاً عند المصنف فان علم النور والسرور حصتان خاصتان للعلم بالمنعی المصدري المطلق ولا شک ان بداهة الحصة الخاصة من المعنی المصدري الانتزاعی تستلزم بداهة مطلقة بکنهه فان الحصة امر

انتزاعی حاصل فی الذهن بکنہا فان کنہ الانتزاعی ماہو حاصل فی الذهن والمطلق جزء خارجي ای تفصیلی فیکون حاصلًا بکنہہ ایضاً وحينئذ یندفع المنعان المشہور ان بلا کلفہ وحينئذ لا یرد علیہ ما اورد بان الکلام فی مفهوم المقید البديهي اعنی العلم بالنور مثلاً لا یجدی نفعاً اذ لا یورث بداهة حقيقة العلم بالکنہ اذ یکفیہ تصورہ بوجہ اجمالی وذلك لان کلام المصنف لم یکن فی العلم بالکنہ المصطلح بمعنی ان یكون ذاتیات الشئ مرآة له بل فی العلم بکنہہ اعنی حصول نفس الشئ وهو حاصل فی المعنی المصدرى للعلم المطلق اذا تصورنا الحصة الخاصة منه فان المطلق المذكور یكون جزءاً تفصیلاً منه فلا یمکن تصور کنہ المقید بدون تصور کنہ مطلقہ فظہر حينئذ تحقیق قول المصنف فی المتن والحاشیة علی خلاف ما زعموہ فی الشروح فافہم ذلك۔

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ ہم نے مصنف کی مراد کو بیان کر دیا ہے کہ طریقہ ذوقی ان کے نزدیک واضح ہے کیونکہ علم نور اور سرور علم بالمعنی المصدری مطلق کے مخصوص حصے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معنی مصدری انتزاعی کے مخصوص حصے کی بداهت مطلق علم بکنہہ کی بداهت کو مستلزم ہے کیونکہ حصہ ایک امر انتزاعی ہے ذہن میں بکنہہ حاصل ہے اس لئے کہ کنہہ انتزاعی وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو اور مطلق جزء خارجی یعنی تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق بھی ذہن میں بکنہہ حاصل ہوگا اور اس وقت دونوں مشہور اعتراض بغیر کسی وقت کے مندرج ہو جائیں گے اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو پیش کیا گیا ہے کہ کلام یہاں مقید بدیہی یعنی علم بالنور والسرور کے مفہوم میں ہے تو کوئی نفع حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ علم بالکنہ کی حقیقت کی بداهت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ مقید کے تصور کے لئے مطلق کا اجمالی تصور کافی ہے اور اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ مصنف کا کلام یہاں علم بالکنہ الاصطلاحی میں نہیں ہے اس معنی کر کہ ذاتیات شئی شئی کے لئے آلہ اور ذریعہ ہوں بلکہ مصنف کا کلام علم بکنہہ ہی میں ہے یعنی نفس شئی کا حصول اور یہ معنی حاصل ہے علم مطلق کے معنی مصدری میں جب ہم اس کے مخصوص حصہ کا تصور کریں گے کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق کی کنہ کے تصور کے بغیر مقید کی کنہ کا تصور ممکن ہی نہیں ہے تو اب اس وقت قول مصنف کی تحقیق جو متن اور حاشیہ میں ہے ظاہر ہوگئی ہے اس کے برخلاف جو شارحین نے شرحوں میں گمان کیا ہے تو اس کو تم سمجھو۔

تشریح :- اقول :- اس سے ملاحسن نے اعتراض مذکورہ کے حل کے لئے ایک ذوقی طریقہ پیش کیا ہے تفصیل یہ ہے کہ اس کا ایک حل قاضی مبارک نے پیش کیا ہے لیکن ان کے حل پر اعتراض قائم کیا گیا ہے پھر اس کا جواب پیش کیا گیا ہے لیکن جواب پر بھی اعتراض قائم کیا گیا ہے۔

ملاحسن کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم نے جس طریقہ ذوقی کی وضاحت کی ہے اس پر وہ اعتراض خیر وارد نہیں ہوگا ہم تسہیل فہم کے لئے پہلے قاضی مبارک کے حل اور اس پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل تحریر کر رہے ہیں۔

قاضی مبارک کہتے ہیں کہ علم نور و سرور مقید ہیں اور مقید کی حقیقت مطلق مع القید ہے لہذا جب مقید کا علم ہوگا تو مطلق کا علم ضرور ہوگا کیونکہ مطلق مقید کی حقیقت کا ایک جزء ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کل کا علم اس کے جزء کے بغیر ہو جائے لہذا علم نور و سرور بالکنہ ہوگا اور مطلق علم مقید کا چوں کہ جزء بن رہا ہے لہذا اب وہ ذاتی بھی ہوگا تو دونوں شرطیں پائی گئیں لہذا اب علم نور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی۔ اس پر قاضی مبارک نے یہ نظر وارد کی ہے کہ علم نور و سرور جزئیات ہیں اور ان میں خصوصیت پائی جاتی ہے اور ایسا ممکن ہے کہ کسی خاص شئی کا علم تو ہو جائے لیکن خود مطلق علم کی حقیقت کا علم نہ ہو تو علم بالنور و السرور نہ تو مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہوگا نہ ہی اس کی حقیقت کے تصور کو مستلزم ہوگا۔ چہ جائیکہ ان دونوں کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہو اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا ہے کہ ہم علم نور و سرور کی بداہت سے حقیقت مطلق علم کی بداہت پر استدلال نہیں کرتے بلکہ ہمارا کلام مقید بدیہی یعنی علم نور و سرور کے مفہوم میں ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ان دونوں کے مفہوم کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی اور علم نور و سرور کا تصور مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہوگا۔

اس پر قاضی مبارک نے یوں نظر قائم کی ہے کہ مقید بدیہی کے مفہوم کی بداہت کا قول مدعی کے ثبوت کے لئے نافع نہیں ہوگا اس لئے کہ مقید بدیہی یعنی علم نور و سرور کے مفہوم کی بداہت مطلق علم کے تصور بالکنہ کی بداہت کو مستلزم نہیں کیونکہ مقید کے علم کے لئے مطلق کا علم بالکنہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کا اجمالی علم کافی ہوتا ہے جب کہ مقصود یہاں پر مطلق علم کے تصور بالکنہ کا اثبات ہے اور یہ یہاں ثابت نہیں ہے۔

س ملاحسن فرماتے ہیں کہ ہم نے جس طریقہ ذوقی کو پیش کیا ہے اس پر یہ ایراد خیر وارد نہیں ہوتا۔

اب ملاحسن کا حل اور اس پر ایراد خیر کیوں نہیں وارد ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لئے حصہ فرد اور شخص کی تعریف جاننا اور یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ مصادر کے افراد افرادھی ہوتے ہیں۔

مطلق مع القید اس طرح کہ تقیید مفہوم میں داخل ہو اور قید خارج ہو حصہ کہتے ہیں۔ اور اس طور پر کہ تقیید اور قید دونوں مفہوم سے خارج ہوں فرد کہتے ہیں۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ علم نور و سرور مطلق علم جو معنی مصدری ہے کے خاص خاص حصے ہیں اور عام اپنے حصے کا ایک جزء ہوتا ہے اور علم بالمعنی المصدری چونکہ انتزاعی ہے اور اس کے حصے بھی انتزاعی ہیں اور انتزاعیات کی حقیقت وکنہ وہی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو جب نور و سرور کا ادراک ہوگا تو اس کی حقیقت بھی ذہن میں حاصل ہوگی۔ اور مطلق علم چونکہ

اس کا جزء ہے لہذا ذہن میں اس کا بھی ادراک ہوگا، تو جب نور کا علم بدیہی ہوگا تو مطلق علم بھی بدیہی ہوگا پس خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہوگی اور دونوں منع بھی اب وارد نہیں ہوں گے۔

اس حل پر اعتراض اخیر کے عدم ورود کی دلیل یہ ہے کہ مصنف کا کلام علم کے تصور بالکنہ کے بارے میں نہیں ہے یعنی یہ مدعی نہیں ہے کہ علم کا تصور بالکنہ اجل بدیہیات سے ہے بلکہ علم بکنہ کے بارے میں کلام ہے یعنی نفس شئی کا حصول ذہن میں ہو اور علم کا تصور بکنہ یعنی نفس شئی کا حصول ذہن میں اس کے خاص حصے کے حصول فی الذہن کے وقت ہوتا ہے کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے یعنی ایسا جزء ہوتا ہے جو دوسرے جزء سے ممتاز ہوتا ہے تو مقید کا تصور بکنہ مطلق کے تصور بکنہ کو مستلزم ہوگا اور اس کی بداہت اس کی بداہت کو ضرور مستلزم ہوگی۔ لہذا اس پر ایراد نہیں ہوگا اس لئے کہ قاضی مبارک کا اعتراض اخیر علم حقیقی میں ہے نہ کہ علم بالمعنی المصدری اور اس کے مفہوم میں جو کہ مبداء انکشاف ہے اور ان دونوں کی بداہت میں کسی کو کوئی شک نہیں ہے پس ان دونوں کی بداہت سے علم کی بداہت پر استدلال واضح ہے ہاں مقید بدیہی بکنہ کی بداہت حقیقت مطلق بالکنہ کی بداہت کو مستلزم نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حقیقت مطلق علم بالکنہ نظری ہو تو استدلال نفع بخش نہیں ہوگا۔

فان كان اعتقاداً لنسبة خبرية فتصديق وحكم الاعتقاد ان لم يبلغ الى حد الجزم بمعنى انتفاء احتمال الجانب المخوف يسمى ظناً فهو قسم منه و ان بلغ الى ذلك الحد فاما ان لا يطابق الواقع يسمى جهلاً مركباً او يطابق الواقع فاما ان يزول بامر فيسمى تقليداً او لا يزول فيسمى يقيناً۔

ترجمہ:- اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو یہ تصدیق اور حکم ہے، اعتقاد اگر جزم کی حد تک نہ پہنچے یعنی جانب مخالف کا احتمال بالکلیہ منقہ نہ ہو تو اس کا نام ظن رکھا جاتا ہے ظن بھی تصدیق کی ایک قسم ہے اور اگر اعتقاد جزم کی حد تک پہنچ جائے تو یا تو اعتقاد واقع کے مطابق نہیں ہوگا اس کا نام جہل مرکب رکھا جاتا ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو یا تشکیک سے زوال کو قبول کرے گا تو اس کا نام تقلید رکھا جاتا ہے یا زوال کو قبول نہیں کرے گا تو اس کا نام یقین رکھا جاتا ہے۔

تشریح:- فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم۔

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تقسیم کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ نسبت خبریہ خواہ ثبوتی ہو یا سلبی کا اگر اعتقاد ہو تو یہ تصدیق اور حکم ہے اور اگر اعتقاد نہ ہو تو تصور سازج ہے۔ فاضل شارح ملاحسن نے اقسام تصدیق کی اولاً توضیح کی ہے۔ بعدہ اذعان و یقین کے علم و ادراک ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف بین المناطقہ کا محاکمہ کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد اس طور پر کہ جانب مخالف کا احتمال مرجوح کے طور پر ہو تو اسے ظن کہا جاتا

ہے اور اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد جزم کی حد تک اس طرح پہنچ جائے کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہ ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو وہ اعتقاد واقعہ کے مطابق ہو گا یا نہیں۔ اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو جہل مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو تشکیک سے زوال کو قبول کرے گا یا نہیں۔ اگر زوال کے قابل ہے تو اسے تقلید کہتے ہیں ورنہ زوال کو قبول نہ کرے تو اسے یقین کہا جاتا ہے۔

اس توضیح سے معلوم ہو گیا کہ ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین یہ چاروں تصدیق کی چار قسمیں ہیں اور تصدیق میں داخل ہیں۔

اور اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد اعتقاد مرجوح کے طور پر ہو تو یہ وہم ہے اور اگر دونوں جانب کا احتمال برابر ہو تو اسے شک کہتے ہیں اور اگر نسبت خبریہ کی تکذیب ہو تو اسے انکار کہتے ہیں اور اگر نفس نسبت کا اعتقاد بغیر راجح مرجوح اور تکذیب کے ہو تو اسے تخیل کہتے ہیں۔ یہ چاروں تصورات کی قسمیں ہیں۔

اور اگر کسی شے کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہو تو اسے احساس کہتے ہیں اور اگر صورتہ مجردہ فی الخیال کا علم ہو تو اسے تخیل کہتے ہیں۔ اور اگر معانی جزئیہ کا ادراک ہو تو اسے توہم کہتے ہیں اور اگر کلیات و جزئیات مجردہ کا ادراک ہو تو اسے تعقل کہتے ہیں۔ یہ بھی تصورات کی قسمیں ہیں۔ لیکن ان کا تعلق مفردات سے اور سابقہ قسموں کا تعلق مرکبات سے ہے۔

ثم قد يذهب الى بعض الاوهام ان الاذعان ليس بادراك بمعنى انه ليس منشأ لانكشاف بل هو من عوارض الادراك كحصول السرور والغموم للنفس فهو من کیفیات نفسانیة اخرى سوى الادراك.

ترجمہ: - پھر بعض اوهام اس کی طرف گئے ہیں کہ اذعان ادراک نہیں ہے یعنی منشأ انکشاف نہیں ہے بلکہ اذعان ادراک کے عوارض میں سے ہے جیسے کہ نفس کے لئے خوشیوں اور غموں کا حصول ہے کہ یہ ادراک کے علاوہ نفس کی دوسری کیفیات سے ہیں۔

تشریح: - ثم قد يذهب الى بعض الاوهام ان الاذعان ليس بادراك

یہاں سے ملاحظہ اذعان و یقین کے جنس علم و ادراک سے ہونے یا نہ ہونے کے ایک اختلافی مسئلہ کی توضیح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بعض محققین مثلاً سید ہروی وغیرہ کا قول یہ ہے کہ اذعان علم و ادراک نہیں ہے یعنی اس کے ذریعہ اشیاء کا انکشاف نہیں ہوتا بلکہ اذعان عوارض و لواحق ادراک سے ہے۔ بذاتہ علم نہیں ہے۔

محققین فرماتے ہیں کہ علم ایسی صفت کا نام ہے جس سے اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے اور اذعان سے اشیاء کا انکشاف

نہیں ہوتا ہے بلکہ انکشاف کے بعد نفس کو ایک دوسری کیفیت عارض ہوتی ہے جس کو اذعان کہا جاتا ہے۔ جیسے کہ بعض اشیاء کے علم کے بعد نفس کو خوشی عارض ہوتی ہے یا غم عارض ہوتا تو خوشی و غم علم و ادراک نہیں ہوتے بلکہ یہ نفس کی ایک دوسری کیفیت کا نام ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے اشیاء کے علم و ادراک کے بعد اذعان و یقین کا حصول ہوتا ہے۔

اذعان و یقین کا جنس علم و ادراک سے نہ ہونا شیخ بوعلی بن سینا کی تقسیم علم جو شفا میں ہے اس سے بھی ظاہر ہے اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور سازج اور تصور مع الحکم یعنی انھوں نے علم کی ایک قسم اس تصور کو قرار دیا ہے جس کو حکم نہ عارض ہو اور ایک قسم اسے قرار دیا ہے جس کو حکم عارض ہو تو نفس حکم و اذعان کو انھوں نے علم کی قسم نہیں ٹھہرایا جیسے کہ اور مناطقہ نے تصور و تصدیق کو علم کی قسم قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔ نیز تصدیق و اذعان کا علم نہ ہونا اس سے بھی ظاہر ہے کہ اشیاء کے علم و ادراک کے بعد ہی ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں یا تکذیب و انکار کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ پہلے علم و ادراک ہوتا ہے بعدہ اذعان و تصدیق۔ لہذا اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔

وهذا الكلام وان صدر عن القوم الذين ينعقد عليهم الانامل بالاعتقاد لكنه غلط فاحش فان الادراك عبارة عن منشأ الانكشاف والامتيان للذهن وفي الاعتقاد كشف تام للمحكي عنه الواقعي عند المعتقد كما يظهر لمن له بصيرة بالرجوع الى الوجدان كيف وكمالات الانسان هي التصديقات الالهية وانما كماليتها بالنظر الى الكشف التام.

ترجمہ:- اور یہ کلام اگرچہ ایسی قوم کی زبان سے صادر ہے جس کی طرف انگلیاں اعتقاد سے اٹھتی ہیں لیکن یہ فحش غلطی ہے کیونکہ ادراک منشاء انکشاف اور امتیاز ذہنی کا نام ہے اور اعتقاد میں معتقد کے نزدیک محکی عنہ واقعی کا کشف تام ہوتا ہے جیسا کہ اس پر ظاہر ہے جس کے لئے رجوع الی الوجدان کی بصیرت ہو اذعان علم و ادراک کیونکر نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ انسانی کمالات تصدیقات الہیہ ہیں اور کمالیت کشف تام ہی کے پیش نظر ہے۔

تشریح:- هذا الكلام وان صدر عن القوم الذين ينعقد عليهم الانامل

اس عبارت سے ملاحظہ سے بعض افاضل کے مذکورہ قول پر نقد و جرح کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ قول اگرچہ ایسے افاضل سے منقول ہے جن کی طرف عقیدت سے جھکا جاتا ہے اور جنھیں لائق ادب و احترام گردانا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود اذعان و یقین کو علم و ادراک نہ ماننا ایک فحش غلطی ہے۔ اس لئے کہ علم مابہ الانکشاف کا نام ہے اور امتیاز ذہنی کا نام ہے۔ اب اگر اذعان و یقین سے اشیاء کا انکشاف ہوگا تو اذعان علم ہوگا اور اگر نہیں تو علم نہیں ہوگا اب ہر وہ شخص جسے وجدان کی طرف رجوع کی بصیرت ہو جب وہ اپنے ذہن و دماغ میں غور کرے گا تو اس پر یہ مخفی نہیں ہوگا کہ اذعان سے محکی عنہ واقعی

کا کشف ہی نہیں بلکہ کشف تام ہوتا ہے اس طور پر کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے تو جب اذعان و یقین سے انکشاف تام ہوتا ہے اور علم بھی مابہ الانکشاف کا نام ہے تو اذعان کو علم و ادراک نہ ماننا فہم سے بالاتر ہے نیز تصدیقات الہیہ پر انسانی کمالات کا دار و مدار ہے یعنی اگر انسان کو واجب تعالیٰ کی تصدیق بایں طور کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے وغیرہ حاصل ہو جائے تو وہ کامل ترین انسان کہلایا جائے گا اور اگر اسے واجب تعالیٰ کی تصدیق نہ حاصل ہو تو کاملیت در کنار جانوروں سے بھی بدتر ہوگا اس لئے کہ عدم تصدیق الہیہ میں انسان اور بہائم میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جائے گا تو اگر اذعان و تصدیق سے علم و ادراک نہ ہوتا، نیز واجب تعالیٰ منکشف نہ ہوتا تو انسانی کمالات کی بنیاد اس پر قائم نہ ہوتی لہذا یہ یقینی امر ہے کہ اذعان و یقین علم و ادراک کی جنس ہیں۔

نعم هذا الكشف نوع مبین للكشف التصوری فان كان مرادهم الاصطلاح فقط علی ان العلوم التصدیقیة لیست بعلم بمعنی العلم التصوری فلا ینفع البتة وان كان مرادهم انها لیست من جنس العلوم بمعنی منشأ الانکشاف مطلقاً فهو باطل ضرورة انه بعد التصدیق سیما الیقین یحصل للذهن نور به یتجلی الامر الواقعی یقال له بالفارسیة بدانش وله اسم فی کل لغة فکیف ینخرج من جنس الادراک.

ترجمہ :- ہاں کشف تصدیقی ایسی نوع ہے جو کشف تصوری کے مابین ہے تو اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہو کہ علوم تصدیقیہ علم بمعنی التصوری علم نہیں ہیں تو اس ۔ انہیں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور اگر ان کی مراد یہ ہوگی علم تصدیقیہ جنس علم سے ہی نہیں ہیں یعنی مطلق منشأ انکشاف ہی نہیں ہیں تو یہ قول باطل ہے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ تصدیق کے بعد بالخصوص بعد یقین ذہن کو ایک نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہو جاتا ہے جسے فارسی میں دانش کہا جاتا ہے اور ہر زبان میں اس کے لئے ایک نام ہے تو اذعان جنس ادراک سے کیسے خارج ہو جائے گا۔

تشریح :- نعم هذا الكشف نوع مبین للكشف التصوری.....

اس عبارت سے اذعان کے لواحق ادراک کے قائلین کے منشا کو بیان کر کے ان کی تغلیط کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اذعان سے جو انکشاف ہوتا ہے وہ کشف تصوری کے مابین ہوتا ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ اذعان علم و ادراک نہیں ہے اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہے یعنی اذعان علم تصوری نہیں ہے تو اس سے انہیں کوئی بھی منفعت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ ہم بھی اس کے قائل ہیں اور اگر ان کی مراد جنس علم سے نفی کرنا یعنی اذعان منشأ انکشاف ہی نہیں ہے مطلقاً تو افاضل کا یہ قول بدیہی البطلان ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور مزید آگے بتا رہے ہیں۔

انه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور

اس عبارت سے ملا حسن اذعان کے جنس ادراک سے ہونے کی ایک اور دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یقین کے بعد ذہن کو ایک ایسا نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہو جاتا ہے جسے فارسی میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ ہر زبان میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ہے مثلاً ہندی میں اسے سمجھ بوجھ کہا جاتا ہے تو اذعان جنس علم و ادراک سے کیونکر خارج ہوگا۔

فاضل شارح ملا حسن کی یہ دلیل دو وجوہوں سے مخدوش ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ نور جسے فارسی میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ تصدیق کے بعد حاصل نہیں ہوتا بلکہ تصدیق سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے نسبت تامہ خبریہ کا علم و ادراک ہوتا ہے بعدہ اس کی تصدیق ہوتی ہے یا تکذیب و انکار ہوتا ہے اور اگر شارح کا یہ قول تسلیم ہی کر لیا جائے کہ وہ نور تصدیق کے بعد حاصل ہوتا ہے پھر بھی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اذعان علم و ادراک ہے اس لئے کہ شارح خود فرماتے ہیں کہ وہ نور تصدیق نہیں ہے بلکہ تصدیق کے بعد اس کا حصول ہوتا ہے تو نور جسے علم و دانش کہا جاتا ہے وہ اور ہوا اور تصدیق اور ہوئی۔

بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضورى الذى جعله بعضهم العلم حقيقة فان فيه ليس قوة الكشف الا ترى ان النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة او مركبة جوهر او عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقواها فمخالفتهم لجماهير الحكماء بغير دليل وبداهة يمجها العقل السليم والفهم المستقيم.

ترجمہ :- بلکہ تحقیق یہ ہے کہ انکشاف کے مراتب میں سب سے قوی تر درجہ یقین کا ہے پھر جہل مرکب پھر تقلید پھر ظن کا درجہ ہے اور علوم تصوریہ علوم کے درجات میں سے کمزور تر درجہ رکھتے ہیں پھر علم حضوری ہے جس کو بعض مناطق نے حقیقتاً علم قرار دیا ہے کیونکہ علم حضوری میں قوت کشف نہیں ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ نفس اپنے کمال شعور کے باوجود جیسے دوسری اشیاء کو جانتا ہے خود اپنے بارے میں علم نہیں رکھتا تو نفس نہیں جانتا کہ وہ بسیط ہے یا مرکب، جوہر ہے یا عرض تو اگر اس کے لئے کشف ہوتا تو خود اپنے بارے میں بھی جانتا جیسے کہ دیگر اشیاء کو جوہریت، عرضیت، بساطت اور ترکیب کے لحاظ سے جانتا تو علم حضوری علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ کا ہے جیسا کہ یقین سب سے قوی تر درجہ رکھتا ہے تو بعض ادہام کا جمہور حکماء کی بغیر دلیل کے مخالفت کرنا اور بداہت کی مخالفت کرنا ایک ایسا امر ہے جس کو عقل سلیم اور فہم مستقیم ناگوار

سمجھتی ہے۔

تشریح:- بل التحقیق ان اقوی مراتب الانکشاف الیقین

اس عبارت سے ملاحسن علی سبیل التصاعد فرماتے ہیں کہ اذعان کے علم وادراک ہونے کا حال یہ ہے کہ یہ انکشاف کے مراتب میں سب سے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہے اور علم وادراک کے درجات میں سب سے قوی تر درجے پر متمکن ہے اس لئے کہ اذعان میں جزم راسخ ہوتا ہے اور انکشاف اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر جہل مرکب کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں انکشاف تو ہے مگر خلاف واقعہ ہوتا ہے لیکن اس میں بھی جانب مخالف کا کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر تقلید کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم تو ہوتا ہے لیکن راسخ نہیں ہوتا یعنی تشکیک سے زوال کو قبول کر لیتا ہے پھر ظن کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم نہیں ہوتا مخالف کا احتمال احتمال مرجوح کے طور پر برقرار رہتا ہے۔

والعلوم التصوریۃ من اضعف مدارج العلوم

یہاں سے شارح علوم تصور یہ کے درجات کی بحیثیت قوت وضعف توضیح کرتے ہیں فرماتے ہیں علوم تصور یہ میں علم حصولی علوم کے درجات میں اضعف درجہ ہے پھر علم حضوری کا درجہ ہے جسے بعض مناطقہ نے علم حقیقی قرار دیا ہے۔ علم حضوری کو علم حقیقی قرار دینے کی وجہ:- بعض مناطقہ نے علم حضوری کو دو وجہوں سے علم حقیقی قرار دیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہے جو معلوم کے انتقا سے منشی ہو جائے اور ایسا صرف علم حضوری میں ہوتا ہے اس لئے کہ زید کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حضوری ہے اب اگر ذات زید جو علم حضوری کا معلوم ہے منشی ہو جائے تو زید کا علم حضوری بھی منشی ہو جائے گا برخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم عین خارجی ہوتا ہے اور عین خارجی کے انتقاء سے علم منشی ہو جائے یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہوتا ہے جو اشکال وصور کے واسطے کے بغیر ہو چوں کہ علم حضوری میں شیء کا علم شکل و صورت کے بغیر ہوتا ہے اس لئے یہ علم حقیقی ہوتا ہے۔

بہر کیف علم حضوری مراتب کے اعتبار سے اضعف درجہ رکھتا ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ نفس کو دیگر اشیاء کا بخوبی علم رہتا ہے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب جو ہر ہے یا عرض جنس ہے یا فصل وغیرہ وغیرہ لیکن کمال شعور کے باوجود خود اپنے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ نفس جو ہر ہے یا عرض بسیط ہے یا مرکب لہذا علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ علم حضوری کا ہے اور سب سے قوی درجہ اذعان و یقین کا ہے لہذا بعض محققین کا جمہور حکماء کی مخالفت کرنا اور اذعان کو علم وادراک نہ ماننا بغیر دلیل و بداہت کے یہ ایک ایسا قول ہے جسے عقل سلیم اور فہم مستقیم سخت ناگوار سمجھتی ہے۔

حالانکہ یہ بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ سید ہروی وغیرہ اپنے قول پر دلیل قائم کرتے ہیں اور مدعی کا اثبات استدلال سے کرتے ہیں۔

الا ان يقال مرادهم من الادراك حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة ولا شك ان الاذعان ليس بصورة حاصله للشيء وان كان منشأً للانكشاف فان الصورة عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف الشخصات وتجردها عن المادة تجريداً تاماً او ناقصاً والاذعان من الكيفيات النفسانية الناشئة فيها ثم هذا لا يضر المصنف فانه قال هو الحاضر عند المدرک وما اخذ لفظ الصورة في التعريف.

ترجمہ:- مگر یہ کہا جائے کہ ان کی مراد ادراک سے حصول صورت ہے جو کہ صورت حاصلہ کے معنی میں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اذعان شی کی صورت حاصلہ نہیں ہے گو کہ منشاء انکشاف ہے کیونکہ صورت نام ہے اس شی کا جو خارج سے ذہن میں حاصل ہو شخصات کے حذف اور مادے سے خالی کرنے کے بعد خواہ تجرید تام ہو یا ناقص اور اذعان ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو نفس میں پیدا ہوتا ہے پھر یہ مصنف کے لئے مضمر نہیں ہے کیونکہ مصنف نے علم کی تعریف میں الحاضر عند المدرک کہا ہے اور صورت کا لفظ تعریف میں اختیار نہیں کیا ہے۔

تشریح:- الا ان يقال مرادهم من الادراك حصول الصورة.

یہاں سے ملاحسن محققین کے قول کی صحت کے لئے ایک تاویل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد علم وادراک سے صورت حاصلہ ہو چونکہ اذعان صورت حاصلہ ہوتا نہیں بلکہ یہ کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اس لئے کہ صورت حاصلہ فی الذہن کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی جو خارج میں اپنے مادے اور تشخص کے ساتھ موجود ہے وہ ان سے مجرد ہو کر ذہن میں حاصل ہو اور اذعان میں ایسا نہیں ہوتا ہے اس لئے محققین مناطقہ نے یہ کہہ دیا کہ اذعان علم وادراک نہیں ہے۔

ثم هذا لا يضر المصنف:- اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ اگر مذکورہ تاویل کی جائے تو یہ مصنف کے لئے مضمر نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے علم وادراک کی تعریف صورت حاصلہ سے نہیں کی ہے بلکہ الحاضر عند المدرک سے علم کی تعریف کی ہے اور یہ مفہوم ایسا ہے جو تصور پر بھی صادق ہوتا ہے اور اذعان و یقین پر بھی صادق آتا ہے لہذا تصور کی طرح اذعان و یقین بھی علم وادراک کی جنس سے ہوگا۔

والافتصور ساذج هذا يشمل ما لم يكن فيه نسبة تامة خبرية سواء لم يكن فيه نسبة اصلاً او كانت ولم تكن خبرية وما يكون فيه تلك ولم يكن فيه الاذعان كما في الصورة

التخیل والشک والوہم.

ترجمہ :- اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو تو تصور سازج ہے یہ شامل ہے اس کو جس میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں بالکل نسبت ہی نہ ہو یا نسبت تو ہو لیکن خبریہ نہ ہو یا اس میں نسبت تامہ خبریہ تو ہو لیکن اذعان نہ ہو جیسا کہ تخیل، شک اور وہم میں ہوتا ہے۔

تشریح :- والا فتصور سازج :- اس عبارت سے مصنف نے علم کی دوسری قسم کی تصریح کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہو تو تصدیق اور حکم ہے اور اگر اعتقاد نہ ہو تو اسے تصور سازج کہتے ہیں۔

ملاحظہ فرمائیے کہ تصور سازج ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں سرے سے نسبت ہی نہ ہو جیسے کہ فقط شی مفرد کا ادراک یا نسبت تو ہو لیکن نسبت نہ تامہ ہو نہ ناقصہ ہو یا تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو انشائیہ ہو یا نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اس میں اذعان نہ ہو جیسے کہ تخیل، شک اور وہم کی صورت میں۔

وہما نوعان متباینان من الادراک ضرورۃ ہذا الکلام یفید فائدتین الاولیٰ ان التصدیق کیفیۃ ادراکیۃ والثانیۃ ان التصور والتصدیق نوعان متباینان والمصنف احوال کلیہما الی الضرورۃ و بیان الاول قد مرّ منا آنفاً وقد یستدل علی الثانی فی المشہور بان لكل واحد من ماہیۃ التصور و التصدیق لوازم خاصۃ منافیۃ للوازم اخری و تنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات والایلزم اجتماع المتنافیین.

ترجمہ :- اور بالبداہت تصور و تصدیق ادراک کی دو متبائن نوعیں ہیں، یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ کا نام ہے دوسرا یہ کہ تصور و تصدیق دو متبائن نوعیں ہیں اور مصنف نے دونوں کو بداہت کے حوالے کر دیا ہے اول کا بیان ہماری جانب سے ابھی گزر چکا ہے اور ثانی پر مشہور طریقے سے یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ تصور و تصدیق میں ہر ایک کی ماہیت کے لئے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو دوسرے کے لوازم کے منافی ہیں اور لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دال ہوتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

تشریح :- وہما نوعان متبائنان من الادراک ضرورۃ :-

اس عبارت سے مصنف نے یہ بتایا کہ تصور و تصدیق ادراک کی دو متبائن نوعیں ہیں یہاں اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ادراک نوعان سے متعلق ہے نہ کہ متبائنان سے جیسا کہ قرب اس کا متقاضی ہے اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ ادراک کی قبیل سے ہیں اور آپس میں دو متبائن نوعیں ہیں اور اگر ادراک کو متبائنان سے متعلق مانیں گے تو عبارت کا مفہوم بدل جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق ادراک کے اعتبار سے متبائن ہیں کہ تصور تو ادراک ہے لیکن تصدیق ادراک نہیں ہے۔

اس عبارت سے مبائنات متحقق ہوگی جیسا کہ سید ہروی وغیرہ کا قول ہے اور یہ مصنف کی منشا کے خلاف ہے۔

”هذا الكلام يفيد فائدتين: - اس عبارت سے ملاحسن فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ ہے۔ علم و ادراک کی قبیل سے ہے، اس پر مصنف کا قول من الادراک دلالت کرتا ہے اور ہم نے اس کے جنس علم و ادراک سے ہونے پر ماقبل میں دلیل بھی قائم کر دی ہے دوسرا فائدہ یہ ہے کہ تصور و تصدیق دو متبائن نوعیں ہیں۔ مصنف نے دونوں کو ضرورت کے حوالہ کر دیا ہے کہ یہ دونوں فائدے بالبداهت ثابت ہیں۔“

وقد يستدل علی الثانی

اس عبارت سے شارح ملاحسن نے تصور و تصدیق کی مبائنات پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو ایک دوسرے کے منافی ہیں مثلاً تصدیق کا لازم یہ ہے کہ تصدیق نسبت تامہ خبریہ سے متعلق ہوتی ہے اور تصور کا لازم یہ ہے کہ یہ ہر شئی سے متعلق ہوتا ہے یہاں تک کہ تصور تصور سے اور نقیض تصور سے بھی متعلق ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا لہذا اثبات ہو گیا کہ تصور و تصدیق میں مبائنات ہے۔

لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر اس لئے دلالت کرتی ہے کہ اگر لوازم متنافیہ کے ملزومات متنافی نہیں ہوں گے تو پھر ان کا اجتماع محل واحد میں ممکن ہوگا اور چونکہ ملزوم کا وجود وجود لازم کو مستلزم ہوتا ہے یعنی لازم کے بغیر ملزوم نہیں پایا جاتا ہے لہذا محل واحد میں جب ملزومات کا اجتماع ہوگا تو اس میں اس کے لوازم متنافیہ کا بھی اجتماع ہوگا تو اجتماع متنافیین ہو جائے گا جو کہ محال ہے لہذا لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر ضرور دلالت کرے گی۔ ✓

وفیه منع مشهور ایضاً بان اللوازم يجوز ان تكون لوازم الصنف فالملزومات يجوز ان تكون متبائنة صنفاً اقول من الضروریات ان التصدیق بماہیة اياً ما كانت ماہیة يستلزم ان يتعلق بمتعلق يلزم ان يكون النسبة الخبریة معتبرة فيه والتصور من حیث ماہیة لا يستلزم ذلك فلا شبهة حينئذ فی تنافی اللوازم و کذا فی كونها لوازم الماہیة فثبت المطلوب بلا کلفة ودرک الماہیة الخارجیة بکنہا يجوز ان يكون من المستحیلات وانما سبیل اثبات تباینها بدرک تنافی لوازمها بالضرورة او بالبرهان وهذا الطريق موجود ههنا ایضاً بالضرورة لا یقال هذا یؤل الی دعوی الضرورة فلیکتف به اولا لانا نقول هذا دعوی الضرورة فی المقدمات فلا يستلزم ضرورة المطلوب.

ترجمہ :- اس استدلال میں مشہور اعتراض یہ ہے کہ لوازم کے لئے ممکن ہے کہ وہ لوازم صنفی ہوں تو ملزومات ممکن ہے کہ صفا متباین ہوں حقیقتاً نہ ہوں، میں کہوں گا کہ بدیہیات میں سے ہے کہ کسی ماہیت کی تصدیق جو بھی ماہیت ہو یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ کسی ایسے متعلق کے ساتھ متعلق ہو جس میں نسبت خبریہ کا اعتبار ضروری ہو اور تصور اپنی ماہیت کی حیثیت سے نسبت تامہ خبریہ کو مستلزم نہیں ہے تو لوازم کی تنافی میں کوئی شبہ نہیں ہے یوں ہی ان کے لوازم ماہیت ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے تو مطلوب بغیر کسی کلفت کے ثابت ہوگا اور ماہیت خارجہ کا بکنہ ادراک ممکن ہے کہ محالات سے ہو اس صورت میں ان کی مباہت کے اثبات کا ذریعہ لوازم ہی کی تنافی کے ادراک سے ہوگا عام ازیں کہ لوازم کی تنافی کا ادراک بالبداہت ہو یا بالبرہان اور یہ طریقہ تصور و تصدیق میں بھی موجود ہے۔

اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استدلال بداہت کے دعوے کی طرف راجع ہے تو چاہئے یہ کہ اسے بداہت ہی کے سپرد کر دیا جاتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ بداہت کا دعویٰ مقدمات میں ہے اور مقدمات کی بداہت مطلوب کی بداہت کو مستلزم نہیں ہے۔

وفیہ منع مشہور

تشریح :-

اس عبارت سے ملاحسن نے متدل کی دلیل پر ایک اعتراض پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر علی سبیل الاطلاق دلالت کرتی ہے، ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ لوازم ماہیت کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے لیکن لوازم صنفی ملزومات کی تنافی پر دلالت نہیں کرتے مثلاً رومی کو بیاض لازم ہے اور حبشی کو سواد لازم ہے۔ ان دونوں میں منافات ہے لیکن ان کے ملزومات میں کوئی منافات نہیں ہے۔ کیونکہ رومی اور حبشی میں کوئی منافات نہیں ہے۔ دونوں کی حقیقت حیوان ناطق ہے لہذا ان دونوں کی تنافی سے یہاں ملزومات کی تنافی پر کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے۔

اقول من الضروریات ان التصدیق :- اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ تصدیق حکم ہو یا مجموعہ بہر صورت اس کے لئے ایک ایسا متعلق ضروری ہے جس میں نسبت تامہ خبریہ معتبر ہو اور تصور کی ماہیت کے لئے نسبت تامہ خبریہ مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہر شے سے متعلق ہوتا ہے لہذا ان دونوں کی ماہیت کے لوازم مذکورہ تنافی ہوں گے اور یہ لوازم متنافیہ لوازم ماہیت ہی ہوں گے نہ کہ لوازم صنفی، فثبت المطلوب بلا کلفة۔

و درک الماہیة الخارجیة بکنہا

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ تصور و تصدیق کی مباہت کے

اثبات کے لئے دونوں کی ماہیت متباینہ کا بیان کافی ہے۔ تصدیق کی الگ حقیقت ہے اور تصور کی الگ حقیقت لوازم کی تنافی کے واسطے سے منافات ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے کہ انسان اور فرس کی حقیقت جداگانہ ہے لہذا دونوں متباین نوعیں ہیں جس کا جواب عبارت مذکورہ سے پیش کیا جا رہا ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ بہت ساری موجود فی الخارج اشیاء ایسی ہیں جن کی حقیقت کا ادراک محال ہوتا ہے باوجود اس کے ان میں مباہنت رہتی ہے ایسی صورت میں ان کی مباہنت کا اثبات لوازم متنافیہ کے ذریعہ ہی کیا جاتا ہے۔

لایقال :- مصنف نے تصور و تصدیق کے مابین مباہنت کے دعوے کو بدیہی قرار دیا ہے لہذا اس کو بداہت کے حوالے کر دینا چاہئے اس لئے کہ امر بدیہی کے اثبات کے لئے دلیل نہیں دی جاتی۔

لانا نقول :- یہاں پر مصنف نے تصور و تصدیق کی مباہنت کی بداہت کا دعویٰ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے اثبات کے لئے جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے مقدمات کو بدیہی کہا ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ مقدمات دلیل بدیہی ہوں اور نتیجہ نظری ہو۔

نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بكل شیء حتی بنفسه و نقیضه و کنه الواجب فان المراد بالتصور مطلقه الشامل للانحاء الاربعه بالتصور بالوجه و الکنه و بوجهه و بکنهه و اما التصور المقید بعدم الحکم و عدم اعتباره فهو ایضاً قد يعرض لنفسه و لنقیضه کما لا یخفی علی المتأمل۔

ترجمہ :- ہاں تصور میں کوئی حرج نہیں ہے یہ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ نفس تصور اور نقیض تصور سے اور کنہ واجب سے بھی متعلق ہوتا ہے کیونکہ تصور سے مراد مطلق تصور ہے جو تصور کی چاروں قسموں کو شامل ہے تصور بالوجہ، تصور بوجہ، تصور بالکنہ، تصور بکنہہ کو لیکن وہ تصور جو اعتبار عدم حکم اور عدم اعتبار حکم سے مقید ہوتا ہے تو وہ بھی عارض ہوتا ہے نفس تصور کو اور اپنی نقیض کو جیسا کہ مخفی نہیں ہے غور و فکر کرنے والے شخص پر۔

تشریح :- نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بكل شیء

متن کی یہ عبارت ایک وہم کا جواب ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ تصور و تصدیق جب دو متباین نوعیں ہیں تو ان میں کسی کا بھی دوسرے سے تعلق نہیں ہوگا تو ماتن نے کیسے کہہ دیا کہ تصور ہر شی سے متعلق ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ متباین ذاتی تعلق کے منافی نہیں ہے تصور نفس تصور اور نقیض تصور جو کہ لا تصور ہے سے متعلق ہو سکتا ہے اسی طرح اپنے مقابل جو کہ تصدیق ہے اس سے بھی متعلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اسی کا نام تصور ہے۔

اعتراض :- واجب تعالیٰ کا تصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ماتن نے کہا ہے لای تصور تو یہاں پر کیسے انھوں نے کہہ دیا کہ تصور

کا تعلق ہرشی سے ہو سکتا ہے۔

جواب :- تصور کے ہرشی سے متعلق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہرشی سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصور اپنی اقسام میں سے کسی نہ کسی قسم سے ضرور ہرشی سے متعلق ہوگا اور واجب تعالیٰ سے تصور بالکنہ گو کہ متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن تصور بالوجہ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ لایتصور کے ذیل میں اس کی تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

واما التصور المقید بعدم الحکم

اس عبارت :- شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تصور جو حصول عقلی کے معنی میں ہوتا ہے وہ تو ہرشی سے متعلق ہوتا ہے لیکن تصور جو مقید باعتبار عدم حکم یا جو مقید بعدم اعتبار حکم ہوتا ہے وہ کبھی اپنے کو اور کبھی اپنی نفیض کو عارض ہوتا ہے اور کبھی عارض نہیں بھی ہوتا ہے۔

۷ وہنا ای فی مقام اثبات التباين النوعی بین التصور والتصديق وتعلق التصور بكل شیء بانضمام بعض المقدمات الیه شک مشہور و هو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انهما متخالفان حقيقة فی الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شیء۔

ترجمہ :- اور یہاں یعنی تصور و تصدیق کے درمیان تباہ نوعی کے اثبات اور تصور کے ہرشی کے ساتھ تعلق کے مقام میں جب کہ ان دو امور کے ساتھ بعض اور مقدمات کا انضمام کر دیا جائے ایک مشہور شک ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصور و تصدیق دونوں متحد ہوں گے حالانکہ تم نے دونوں کو از روئے حقیقت کے مخالف قرار دیا ہے۔ حاشیہ میں یہ ہے کہ تم جان لو کہ اس شک کا دار و مدار تین مقدمات پر ہے جنہیں محققین نظر قبول سے دیکھتے ہیں۔ (۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں۔ (۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ (۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور ہرشی سے متعلق ہوتا ہے۔

تشریح :- ہنا شک مشہور

تصور اور تصدیق کے درمیان اثبات مباہنت اور تصور کے ہرشی کے ساتھ تعلق پر ایک شک وارد کیا گیا ہے جو بین

المناطق مشہور ہے۔

اثبات شک پر دلیل :- یہ ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصدیق معلوم

ہوگی اور تصور علم ہوگا تو تصور و تصدیق دونوں متحد ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ علم و معلوم میں اتحاد ہوتا ہے باوجودیکہ دونوں متباین نوعیں ہیں تو اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

فی الحاشیۃ: - مصنف نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے کہ اس شک کی بنیاد تین ایسے مقدمات پر قائم ہے جو عند المناطقہ قابل قبول ہیں۔ (۱) علم اور معلوم بالذات متحد ہیں۔ (۲) تصور و تصدیق دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ (۳) تصور ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے۔

یعنی ان تین مقدمات مذکورہ نے ایک دوسرے کے ساتھ ضم کی صورت میں شک مشہور وارد ہوتا ہے جس کا خلاصہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ ✓

اقول وبالله التوفیق لیس الامر کما زعم المصنف فان اتحاد العلم والمعلوم بالذات لایفہم ماذا اراد به اما ان یراد به ما قصد تصوره فہذا باطل کما تری فی علم الشئ بالوجه واما ان یراد بالمعلوم الشئ من حیث هو و بالعلم مرتبۃ قیامہ فہذہ المقدمة تتأتی علی القول بحصول الاشباح ایضاً فلا بد مہنا من مقدمة رابعة اعنی القول بحصول الاشياء بانفسہا فی الذہن ولم یکف المقدمات الثلاث المذكورة فی الحاشیۃ فانا اذا تصورنا التصدیق او المصدق بہ لا یلزم علی تقدیر حصول الاشياء باشباہها محال اصلاً فان شبح التصدیق والمصدق بہ مغایر لہما بالذات وان اتحاد مع معلومہ بالذات اعنی نفس الشبح مع قطع النظر عن القیام۔

ترجمہ: - میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے گمان کیا ہے کہ شک کی بنیاد تین مقدمات پر قائم ہے چونکہ علم و معلوم کے اتحاد بالذات میں سمجھ میں نہیں آتا کہ مصنف نے معلوم سے کیا مراد لیا ہے۔ یا تو معلوم سے مراد وہ ہے جس کے تصور کا قصد کیا جائے تو یہ باطل ہے جیسا کہ تم علم شی بالوجہ میں دیکھتے ہو یا معلوم سے مراد شی من حیث ہی (معلوم بالذات) اور علم سے مراد شی کا ذہن میں قیام ہے تو یہ مقدمہ اتحاد علم و معلوم بالذات کا حصول اشياء باشباہہا پر بھی صادق آتا ہے لہذا اب ایک چوتھا مقدمہ حصول اشياء بانفسہا فی الذہن بھی ضروری ہوگا اور تین مقدمات جو حاشیہ میں ذکر کئے گئے ہیں کافی نہیں ہوں گے تو جب ہم تصدیق یا مصدق بہ کا تصور کریں گے تو حصول اشياء باشباہہا کی تقدیر پر کوئی استحالہ بالکل ہی لازم نہیں آئے گا کیونکہ شیخ تصدیق اور مصدق بہ دونوں کے بالذات مغایر ہوتی ہے اگرچہ شیخ اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے یعنی نفس شیخ قطع نظر قیام فی الذہن کے۔

تشریح: - اقول وبالله التوفیق

ملاحسن نے شک مشہور کے مقدمات پر اس عبارت سے ایک بحث کی ہے فرماتے ہیں کہ اتحاد علم و معلوم بالذات

میں معلوم سے کیا مراد ہے؟ آیا معلوم بالعرض مراد ہے یا معلوم بالذات (معلوم کا علم اگر بالوجہ ہو تو یہ معلوم بالعرض ہے اور بالکنہ ہو تو یہ معلوم بالذات ہے) اگر معلوم بالعرض مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا قول باطل ہے کیونکہ یہ بات اظہر ہے کہ وجہ اور ذالوجہ میں مباہنت ہوتی ہے اور اگر معلوم بالذات مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا مقدمہ حصول اشیاء باشاہا پر بھی صادق ہوگا لہذا شک مشہور کے ورود کے لئے ایک چوتھے مقدمہ حصول اشیاء بانفسہا کی بھی ضرورت ہوگی۔ تو متباہنین کے اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے فقط تین مقدمات مذکور کافی نہیں ہوں گے۔

اس لئے کہ جب ہم حصول اشیاء باشاہا کی تقدیر پر تصدیق یا مصدق بہ کا تصور کریں گے تو کوئی استحالہ نہیں آئے گا۔ کیونکہ شیخ تصدیق اور مصدق بہ تصدیق اور مصدق بہ کے مغایر ہوتی ہے اس لئے کہ نفس شیء اور ہے مثل شیء اور ہے ورنہ پھر عینیت ہو جائے گی۔ اگرچہ یہاں شیخ اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے اس لئے کہ شیخ میں دو حیثیت ہے۔ ایک ہی ہی کی اور ایک ذہن میں قیام کی تو شیخ شی من حیث ہی ہی معلوم ہے اور من حیث قیام ذہنی علم ہے۔ جسے تصور بھی کہہ سکتے ہیں تو یہاں پر شیخ تصور نفس شیخ (معلوم) کے ساتھ متحد ہے۔ لیکن اس اتحاد سے لازم نہیں آتا ہے کہ ذی شیخ جو کہ تصور ہے اور تصدیق یا مصدق بہ میں اتحاد ہو جائے کیونکہ دونوں میں بالذات مغایرت متحقق ہے۔

لہذا تصور و تصدیق دو متباہن نوعیں ہیں ان کے مابین اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ حصول اشیاء باشاہا کو تسلیم نہ کر کے حصول اشیاء بانفسہا کو ایک مزید تسلیم شدہ مقدمہ بنایا جائے تاکہ شیخ شی کے متصور فی الذہن یا علم ہونے کا سوال ہی نہ پیدا ہو۔

ثم قال فی الحاشیة ثم اعلم انه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شئ لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز ان يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق باعتبار وجهه ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب تعالى ممتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه وان معنى الحروف يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضمیمة اليها فتدبر.

ترجمہ :- پھر مصنف نے یہ حاشیہ میں کہا ہے کہ پھر تم جان لو کہ کبھی شبہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جاتی ہے اور اس تقدیر پر جواب یہ ہوگا کہ تصور کا ہر شی کے ساتھ تعلق اس کو استلزم نہیں ہے کہ اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شی سے متعلق ہو تو یہ ممکن ہے کہ باعتبار حقیقت تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ محال ہو اور باعتبار وجہ و رسم تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ تعلق ممکن ہو کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ حقیقت واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ محال ہے۔ اور بالوجہ ممکن ہے اور تنہا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور حروف کے معانی کا تصور ضم ضمیمہ کے بعد ممکن ہے تو تم غور کرو۔

تشری:- ثم قال فی الحاشیة.....

اس عبارت سے ملاحظہ کرتے ہیں کہ حاشیہ منہیہ میں مصنف نے ایک جواب اس اعتراض کا اس تقدیر پر پیش کیا ہے جب کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جائے۔ واضح رہے کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق اور مصدق بہ دونوں کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔

بہر حال جواب یہ ہے کہ تصور کے ہرشی سے متعلق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہرشی سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بوجہ من الوجہ تصور کا تعلق ہرشی سے ہوتا ہے۔ یعنی کسی نہ کسی قسم سے تصور کا تعلق ہرشی سے ہوتا ہے لہذا یہ بات ممکن ہے کہ تصور تصدیق سے باعتبار وجہ و رسمہ تو متعلق ہو اور حقیقت تصدیق اور اس کی کنہ کے ساتھ تصور کا تعلق محال ہو جیسے کہ حقیقت واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ محال ہے اور بالوجہ ممکن ہے اور جیسے کہ عدم استقلال کی وجہ سے تنہا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور جب حروف کو دیگر کلمات کے ساتھ ضم کر دیا جائے تو اب ان کا تصور جائز ہے اسی طرح محال ہے کہ تصور کا تعلق حقیقت تصدیق سے ہو جائے اس صورت میں تصور کے تصدیق کے ساتھ تعلق کے باوجود دونوں کی حقیقتوں میں اتحاد لازم نہیں آئے گا۔

اقول بتوفیق اللہ وتوفیقہ ان القضية الشرطية لو تصور التصديق يلزم اتحاد احد المتباينين بالآخر باطلة بالضرورة لا لان صدق الشرطية يستلزم امكان المقدم بل لعدم العلاقة كما يحكم العقل بالضرورة بكذب قولنا لو تصور السواد بكنهه يلزم ان يكون عين البياض وهذه الشرطية الكاذبة لازمة للقول بالتباين مع انضمام بعض المقدمات الحقة اليه فذلك القول باطل فان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فتفكر فانه دقيق.

ترجمہ:- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ قضیہ شرطیہ ”لو تصور التصديق يلزم اتحاد المتباينين بالآخر.“ اگر تصدیق کا تصور ہو تو متباہین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا، بالبدہت باطل ہے۔ اس کا بطلان اس وجہ سے نہیں ہے کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے۔ بلکہ بطلان عدم علاقہ کی بناء پر ہے جیسا کہ عقل بالبدہت (لو تصور السواد بكنهه يلزم ان يكون عين البياض) اگر سواد کا بکنہ تصور ہوگا تو لازم آئے گا کہ وہ عین بیاض ہو جائے۔) کے کذب کا حکم لگاتی ہے اور یہ شرطیہ کا ذبہ ماتن کے قول تباین کو لازم ہے۔ بعض مقدمات حقہ کو اس کے ساتھ ضم کر کے تو تصور و تصدیق کے مابین مباہنت کا قول بھی باطل ہے کیونکہ لازم کا استحالة ملزوم کے استحالة کو مستلزم ہے تو تم غور و فکر کرو کیونکہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح:- اقول بتوفیق اللہ.....

اس عبارت سے ملا حسن شبہہ کی نفس تصدیق کے اعتبار سے ایک دوسری تقریر کرتے ہیں اور اس تقریر پر مصنف نے جو جواب پیش کیا ہے اس کا رد بھی کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تصور و تصدیق متبائن نوعین ہیں تو لازم آئے گا کہ شرطیہ کا ذبہ صادق ہو جائے اور قضیہ شرطیہ کا ذبہ کا صدق باطل ہے چونکہ لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دال ہوتا ہے لہذا تصور و تصدیق کا متبائن نوع ہونا بھی باطل ہے۔

قضیہ شرطیہ کا ذبہ یہ ہے لو تصور التصدیق يلزم اتحاد احد المتبائنین بالآخر یعنی اگر تصدیق کا تصور ہوگا تو متبائنین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا۔

یہ اتحاد اسی صورت میں لازم آئے گا جب کہ ہم تصور و تصدیق کے تبائن کے مقدمہ کے ساتھ بعد دیگر مقدمات (مثلاً علم و معلوم متحد ہیں اور تصور کا تعلق ہرشی سے ہوتا ہے) کا انضمام کر دیں مثلاً تصور و تصدیق دو متبائن نوعین ہیں تصور کا تعلق ہرشی سے ہوتا ہے لہذا تصدیق سے بھی ہوگا چونکہ علم و معلوم متحد ہوتے ہیں لہذا تصور علم اور تصدیق معلوم ہو کر متحد ہوں گے تو متبائنین کا اتحاد لازم آئے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ شرطیہ کا ذبہ ہے جس کی وجہ سے باطل ہے کا ذبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرطیہ کے دونوں جزء مقدم اور تالی کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہونا چاہئے اور اس شرطیہ کے دونوں جزء (۱) تصور و تصدیق بکنہ (۲) لزوم اتحاد احد المتبائن بالآخر کے مابین کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا اس لئے یہ باطل ہے جیسے کہ عدم علاقہ کی وجہ سے قضیہ شرطیہ لو تصور السواد بکنہه يلزم ان يكون عين البياض باطل ہے اس لئے کہ تصور سواد اور لزوم بياض کے مابین کوئی تعلق نہیں ہے۔

ملا حسن کہتے ہیں کہ یہ شرطیہ عدم علاقہ کی وجہ سے باطل ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے اور اس قضیہ شرطیہ لو تصور التصدیق يلزم اتحاد المتبائنین میں مقدم ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ عند المصنف تصدیق بکنہہ کا تصور محال ہے۔

ملا حسن کذب کی اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم نہیں ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شرطیہ صادق ہو اور مقدم ممتنع ہو جیسے ان کان زید حمارا کان ناھقا میں مقدم یعنی زید کا حمار ہونا محال ہے جب کہ یہ قضیہ شرطیہ صادق ہے یوں ہی ارشاد باری تعالیٰ قل ان کان للرحمان ولد فانا اول العابدین میں مقدم محال ہوتے ہوئے شرطیہ صادق ہے۔ فتفکر فانه دقیق۔

ثم تعین القول فی الشبهة بالتصديق بمعنى المصدق به كما وقع فی الحاشية ان كان بالنظر الى محصل الحل الاتی لا یجری فی التصديق بمعنى الاذعان فذلك باطل قطعاً كما سیأتی وان كان بالنظر الى ان بعض الفاظ الحل اب عنه فكان الانسب علی المصنف ان لا يذكره او یأوله ویبین الجواب عن التقريرین لنلا ینکون موجباً للوهم بالاختصاص وهو غیر مختص وللاعدار الباردة مجال وسیع.

ترجمہ:- پھر شک کی تقریر کو تصدیق بمعنی مصدق بہ کے ساتھ متعین کرنا جیسا کہ حاشیہ میں واقع ہے اگر اس حل کے خلاصہ کے پیش نظر ہے جو آنے والا ہے کہ وہ تصدیق بمعنی اذعان میں جاری نہیں ہوگا تو یہ قطعی طور پر باطل ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اور اگر حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ شک تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق ہو تو مصنف پر مناسب تھا کہ ان الفاظ کو ذکر ہی نہ کرتے یا اس میں تاویل کر دیتے اور جواب کی توضیح دونوں کے لحاظ سے کرتے تاکہ یہ اختصاص بمعنی المصدق بہ کے ساتھ وہم کا موجب نہ ہوتا حالانکہ جواب خاص نہیں ہے اور خواہ مخواہ کے عذر کی تو بڑی گنجائش ہے۔

تشریح:- ثم تعین القول فی الشبهة بالتصديق بمعنى المصدق به

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس شبہہ کو مصدق بہ کے ساتھ خاص کرنا جیسا کہ حاشیہ منہیہ میں ہے محل نظر ہے اس لئے کہ یہ تخصیص اگر اس حل کے پیش نظر ہے جو متصل بعد میں آرہا ہے کہ وہ حل نفس تصدیق پر منطبق نہیں ہوگا صرف مصدق بہ پر منطبق ہوگا یہ قطعاً باطل ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آرہا ہے کہ یہ حل نفس تصدیق پر بھی منطبق ہوگا جیسے کہ مصدق بہ پر منطبق ہوتا ہے اور اگر یہ تخصیص حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ اس کو نفس تصدیق کے ساتھ خاص کیا جائے تو مصنف پر مناسب تھا کہ انہیں ذکر ہی نہ کرتے اور اگر ذکر کرنا ناگزیر تھا تو پھر اس میں تاویل کر دیتے اور کچھ اس ڈھنگ سے توضیح کرتے کہ جواب نفس تصدیق اور مصدق بہ دونوں پر منطبق ہو جاتا اور فقط مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم برقرار نہ رہتا۔

حل کے بعض الفاظ جو مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا کرتے ہیں وہ یہ ہیں۔ کتفاوت النوم والیقظة البعاضین لذات واحدة یہ عبارت دلالت کرتی ہے کہ جیسے نوم اور یقظة دو مختلف حقیقت کے باوجود ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح تصور تصدیق باہم مختلف الحقائق ہونے کے باوجود ایک شی کو عارض ہو سکتے ہیں تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصور تصدیق دونوں عارض ہوتے ہیں اور کوئی شی ثالث معروض ہوتی ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ شبہہ کی تقریر مصدق بہ کے اعتبار سے کی جائے جس میں مصدق بہ کی حیثیت معروض کی ہوگی کیونکہ اگر شبہہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار

سے کی جائے تو تصور عارض ہوگا اور تصدیق معروض ہوگی۔

وللا عذار الباردة مجال وسیع:۔ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے کچھ عذر پیش کیا ہے جو یہ ہے کہ مصنف نے تصور سے مراد شک لیا ہے اور تصور بمعنی شک تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق نہیں ہو سکتا ہاں ایسا ضرور ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ شک متعلق ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ تصدیق کے متعلق ہونے کے بعد شک زائل ہو جاتا ہے لیکن یہ عذر ایک ضعیف عذر ہے اس لئے کہ التصور بتعلق بکل شئی کا جو مقدمہ ہے اس میں تصور کا معنی عام مراد ہے شک کے ساتھ خاص نہیں ہے ورنہ تو خواہ مخواہ کا عذر پیش کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

✓ وحله علی ما تفردت به ان العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فی الذهن معلوم الوجود والحصول والكون والثبوت الفاظ مترادفة عندهم والوجود الذهنی عند بعض المحققین عبارة عن الشئی من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن فكذا الحصول الذهنی وهو مرتبة المعلوم فلا یرد ان المعلوم الشئی من حيث هو والحصول فی الذهن امر زائد علیه فلا يكون معتبراً فی المعلوم والحق ان الوجود الذهنی لیس هو الطبيعة من حيث هی فی فانهم استدلوا علی زیادة الوجود مطلقاً علی الماهية من حيث هی بل الموجود الذهنی مالا یعتبر فیہ جهة القيام بالذهن و یعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة ففی العبارة مسامحة بان یراد بمرتبة الحصول فی الذهن مرتبة الشئی من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الى قيامه بالذهن.

ترجمہ:۔ اور اس اعتراض کا حل جس پر کہ میں منفرد ہوں یہ ہے کہ علم اتحاد کے مسئلہ میں صورت علمیہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ صورت علمیہ من حيث الحصول فی الذهن معلوم ہے وجود، حصول، کون، اور ثبوت عند المناطق الفاظ مترادف ہیں اور بعض محققین کے نزدیک وجود ذہنی شئی من حيث هی کا نام ہے قطع نظر قیام فی الذهن کے تو یوں ہی حصول ذہنی بھی ہوگا اور یہ معلوم کا مرتبہ ہے۔

تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ معلوم شئی من حيث هو ہے اور حصول فی الذهن شئی پر ایک زائد امر کا نام ہے تو حصول فی الذهن معلوم میں معتبر نہیں ہوگا۔

اور حق یہ ہے کہ وجود ذہنی طبیعت من حيث هی کا نام نہیں ہے کیونکہ مناطق حضرات نے ماہیت میں حیث ہی کا مطلق وجود کی زیادتی پر استدلال کیا ہے خواہ وجود ذہنی ہو یا خارجی، بلکہ موجود ذہنی وہ ہے جس میں ذہن کے ساتھ قیام کی جہت کا اعتبار نہ ہو اور اس کے ساتھ وجود فی الذهن کا اعتبار ہو قطع نظر جہت قیام کے۔

تو عبارت میں خلاف ظاہر کا ارتکاب ہے بایں طور کہ حصول فی الذہن کے مرتبہ سے شی من حیث ہو ہو کا مرتبہ مراد لیا اس لئے کہ حصول ذہنی مرتبہ شی من حیث ہی سے زیادہ قریب ہے۔ قیام بالذہن کی طرف نظر کرتے ہوئے۔

تشریح:- وحله علی ماتفردت به ان العلم فی مسالة الاتحاد بمعنی الصورة العلمية فانها من حیث الحصول فی الذهن معلوم۔
حل:- غلط فہمی کے منشاء کو ظاہر کر دینے کا نام حل ہے۔

اس عبارت سے مصنف نے شک مشہور کا ایک حل پیش کیا ہے اور دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ حل صرف میں نے پیش کیا ہے کسی اور نے نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے دیگر محققین نے بھی اس طرح کا حل پیش کیا ہے حل کی تقریر سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ علم کا اطلاق صورت علمیہ (حاصلہ) اور حالت ادراکیہ دونوں پر ہوتا ہے اور دونوں سے تصور و تصدیق کا تعلق ہوتا ہے یعنی تصور کی ایک صورت علمیہ ہوتی ہے اور ایک حالت ادراکیہ اسی طرح تصدیق کی ایک صورت علمیہ ہوتی اور ایک حالت ادراکیہ اسی طرح یہ بھی اظہر ہے کہ تحقق تناقض کی آٹھ شرطوں میں سے ایک شرط وحدت موضوع بھی ہے۔

اتنی توضیح کے بعد اب جاننا چاہئے کہ یہاں پر یہ شک وارد نہیں ہوگا اس لئے کہ جہاں پر یہ کہا گیا کہ علم و معلوم (تصور و تصدیق) دونوں متحد ہیں وہاں پر دونوں کی صورت علمیہ یعنی صورت حاصلہ فی الذہن مراد ہے اور جہاں پر کہا گیا کہ تصور و تصدیق دونوں متبائن ہیں وہاں پر دونوں کی حالت ادراکیہ مراد ہے۔ اب استحالہ اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ حالت ادراکیہ پر مباحث کا حکم ہے اور صورت حاصلہ فی الذہن پر اتحاد کا حکم ہے لہذا موضوع میں اتحاد نہیں پایا گا تو اب تناقض بھی نہیں پایا جائے گا اذافات الشرط فات المشر وط۔

الوجود والحصول والکون والثبوت الفاظ مترادفة

ملاحسن نے اس عبارت سے مصنف کی عبارت پر وارد شدہ اعتراض کا جواب پیش کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شی من حیث ہی کو معلوم کہا جاتا ہے نہ کہ من حیث الحصول فی الذہن کو معلوم کہا جاتا ہے تو مصنف نے کیونکر کہہ دیا فانها للحيث الحصول فی الذهن معلوم۔

ملاحسن جواب پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عند المناطق وجود، حصول، کون، ثبوت الفاظ مترادفہ ہیں اور بعض محققین کے نزدیک شی من حیث ہی ہی قطع نظر قیام فی الذہن کو وجود ذہنی کہا جاتا ہے تو جب شی من حیث ہی جو معلوم ہے اسی کو محققین قطع نظر قیام ذہنی کے وجود ذہنی کہتے ہیں تو وجود اور حصول کے ترادف کی وجہ سے اس کو حصول ذہنی بھی کہا جاسکتا ہے اس لئے مصنف نے شی من حیث ہی جو حقیقتاً معلوم ہے کو حصول ذہنی سے تعبیر کر دیا ہے تو اب کوئی اعتراض وارد نہیں ہے۔

ہوگا کیونکہ حصول فی الذہن ہی شی من حیث ہی ہے۔

فلا یرد ان المعلوم الشئ من حیث هو

ملاحظہ کیجئے ہیں مذکورہ توضیح کے بعد اب یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ شی من حیث ہو ہو کو معلوم کہتے ہیں اور حصول فی الذہن تو من حیث ہی ہے ایک زائد مفہوم کا نام ہے جو معلوم میں معتبر نہیں ہوتا اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ بعض محققین کے اعتبار سے حصول فی الذہن سے مراد شی من حیث ہی ہے۔

والحق ان الوجود الذہنی

یہاں سے بعض محققین کے قول کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ وجود ذہنی یا حصولی ذہنی طبیعت من حیث ہی یا شی من حیث ہی کا نام نہیں ہے اس لئے کہ مناطہ حضرات نے استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث ہی کے مفہوم پر مطلق وجود خواہ ذہنی ہو یا خارجی ایک زائد مفہوم کا درجہ رکھتا ہے تو کیسے بعض محققین نے یہ کہہ دیا کہ حصول ذہنی من حیث ہی کا نام ہے بلکہ وجود ذہنی اسے کہا جاتا ہے جس میں قیام فی الذہن کا اعتبار نہ ہو لیکن اس میں وجود فی الذہن کا اعتبار ہو۔

ففی العبارة مسامحة: - مصنف جواب مذکور کی تضعیف کے بعد ایک دوسرا جواب پیش کرتے ہیں کہ مصنف کے قول الحصول فی الذہن سے متبادر معنی مراد نہیں بلکہ حصول فی الذہن سے شی من حیث ہی مراد ہے۔

یہاں پر مصنف سے تسامح ہو گیا اور اس وجہ سے تسامح ہوا کہ حصول فی الذہن کا درجہ قیام بالذہن کے لحاظ سے شی من حیث ہی سے زیادہ قریب ہے کیونکہ قیام ذہنی کا مرتبہ حصول فی الذہن کے بعد ہوتا ہے تو شی من حیث ہی کے قریب حصول فی الذہن ہوا اس وجہ سے مصنف نے یہ تسامح کر دیا کہ قرب کے سبب سے شی من حیث ہی کو حصول ذہنی سے تعبیر کر دیا ہے۔

ومن حیث القیام به علم وهذا مرتبة التشخص ولذا قيل المعلوم کلی والعلم جزئی ومرتبة الوجود الذہنی الذی قال به بعض المحققین کانها برزخ بین مرتبة العلم والمعلوم فالشئ فی الذہن اذا تخصص فیہ بوجود لا یترتب علیہ الآثار وقطع النظر عن القیام بالذہن فنزل من مرتبة المعلوم الذی هو الشئ من حیث هو الی مرتبة الوجود الذہنی ثم اذا لو حظ الی القیام بالذہن صار شخصاً ذہنیاً وعلماً موجوداً خارجاً لترتب الآثار علیہ کالانکشاف.

ترجمہ: - اور صورت علمیہ من حیث القیام بالذہن علم ہے اور یہ تشخص کا مرتبہ ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی اور وجود ذہنی کا مرتبہ جس کے بعض محققین قائل ہیں گویا کہ وہ علم اور معلوم کے مرتبہ کے مابین برزخ ہے تو شی

ذہن میں جب ایسے وجود کے ساتھ خاص ہو جس پر آثار مرتب نہیں ہوتے اور قیام بالذہن سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ شی اس معلوم کے مرتبہ سے جوشی من حیث ہی ہے وجود ذہنی کے مرتبے کی جانب اتر جاتی ہے۔ پھر جب اسی شی کا لحاظ قیام بالذہن کی جانب کیا جاتا ہے تو وہ مشخص ذہنی ہو جاتی ہے اور ایسا علم ہو جاتی ہے جو خارج میں موجود ہو اس پر آثار کے ترتب کی وجہ سے جیسے کہ انکشاف ہے۔

تشریح:- من حیث القیام بہ علم۔

اس عبارت سے مصنف فرماتے ہیں کہ صورت علمیہ بحیثیت حصول فی الذہن کے معلوم ہے اور من حیث القیام بالذہن علم ہے۔

ملاحظہ کرتے ہیں کہ صورت علمیہ کا ذہن کے ساتھ قیام تشخص کا درجہ ہے کیونکہ صورت ذہنیہ جب عوارض ذہنیہ سے مشخص ہوتی ہے تو اس پر تشخص آ جاتا ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی ہے اگر علم میں تشخص نہ ہوتا تو اسے جزئیت سے متصف نہیں کیا جاتا۔

بعض محققین کہتے ہیں کہ شی کے تین درجے ہیں، معلوم، وجود ذہنی، علم، شی من حیث ہی معلوم ہے اور شی کا ذہن میں ایسے وجود کے ساتھ تشخص جس پر آثار و احکام مرتب نہ ہوتے ہوں اور قیام بالذہن سے بھی قطع نظر کر لیا گیا ہو اسے وجود ذہنی کہا جاتا ہے۔ اور شی کا ذہن کے ساتھ قیام اس حیثیت سے کہ اس پر آثار و احکام مرتب ہوتے ہوں علم کہا جاتا ہے۔ گویا کہ وجود ذہنی علم اور معلوم کے درمیان ایک برزخ کی حیثیت رکھتا ہے۔

ثم بعد التفتیش یعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة ويعبر عنه بالفارسية بدانش قد خالطت بوجودها الانطباعي اى الانضمامي مع الذهن فانها انما تحدث فيه دون الصورة والاصارت عالمة فهذه الحالة بوجودها القائم بالذهن خالطت مع الصورة خلطاً رابطياً اتحادياً اراد بالخلط الرابطي الاتحادي حمل العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا في الوجود كما زعم بل الاتحاد الحلولي كما في العرضي بالنسبة الى المعروض لابل كما في عرضيين قائمين بمعروض واحد كالضاحك والمتعجب وحاصل الكلام ان من الوجدانيات ان بعد حصول الصورة في الذهن يحصل لنا حالة في الذهن يعبر عنها بالفارسية بدانش وفي العربية بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخصها كما ان السراج اذا ادخلت في دور مظلمة تنور بها الدور فالسراج كالصورة والضيء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الادراكية والفرق بين الصورتين ان

الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة المذكورة انما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة في الثبوت لها على نحو ما يكون الاتصاف بذى الواسطة فقط.

ترجمہ:- پھر تفتیش کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ صورت علم ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ جو حقیقت میں علم ہے اور جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے وہ اپنے وجود انضمامی سے ذہن کے ساتھ مختلط ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ ذہن میں ہی پیدا ہوتی ہے نہ کہ صورت میں ورنہ صورت عالمہ ہو جائے گی تو یہ حالت ادراکیہ اپنے وجود قائم بالذہن سے صورت کے ساتھ مختلط ہو جاتی ہے ایسے خلط کے طور پر جو رابطی ہوتا ہے اور اتحادی ہوتا ہے خلط رابطی اتحادی سے مراد عرضیات کا معروضات کے اوپر حمل ہے خلط رابطی کا مطلب یہاں پر اتحادی الوجود نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے بلکہ اتحاد حلولی ہے جیسا کہ عرض میں معروض کی جانب نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے نہیں بلکہ جیسا کہ ایسی دو عرضوں میں ہوتا ہے جو ایک معروض کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ ضاحک اور متعجب۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ وجدانیات میں سے ہے کہ ذہن میں صورت کے حصول کے بعد ہمارے لئے ذہن میں ایک حالت حاصل ہوتی ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے اور عربی میں حالت شعور و فہم سے ہوتی ہے ایسے ہی ہر زبان میں اس حالت کا ایک مخصوص نام ہے جیسے کہ چراغ ہے جسے کسی ایسے تاریک گھر میں داخل کیا جائے جس سے گھر روشن ہو جائے تو چراغ مثل صورت کے ہے اور روشنی جو اس گھر کے ساتھ قائم ہے حالت ادراکیہ کی منزل میں ہے۔ اور فرق دونوں صورتوں کے درمیان یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور حالت مذکورہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہے نہ کہ صورت کے ساتھ اور صورت واسطہ ہے حالت ادراکیہ کے ذہن کے لئے ثبوت میں اس طریقے پر جس میں وصف عارض سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے نہ کہ واسطہ۔

تشریح:- ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية

اس عبارت سے مصنف نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ صورت علمیہ جسے صورت حاصلہ کہا جاتا ہے حقیقتاً علم نہیں ہے اس لئے کہ یہ بعینہ وہی ماہیت ہے جو وجود فی الذہن سے قبل خارج میں موجود تھی یعنی صورت حاصلہ فی الذہن شی موجود فی الخارج کا ایک عکس ہے اور ظل و عکس ایک امر انتزاعی ہوتا ہے جب کہ علم ایک ایسا وصف ہے جو انضمامی ہوتا ہے لہذا ہم صورت علمیہ کو حقیقتاً علم نہیں کہہ سکتے۔ البتہ اسے مجازاً علم ضرور کہہ سکتے ہیں اس وجہ سے کہ حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے کا صورت علمیہ کے ساتھ اختلاط ہوا کرتا ہے اور حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مقارنت ہوتی ہے اس لئے بطور مجاز

اس پر بھی علم کا اطلاق ہوتا ہے۔

قد خالطت بوجودها الانطباعی.....

اس عبارت سے اس امر کی توضیح کی جا رہی ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مخالطت اور مقارنت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر صورت ذہنیہ کے ساتھ قائم ہو جائے تو لازم آئے گا کہ صورت ذہنیہ عالمہ ہو جائے اس لئے کہ ماخذ اشتقاق کا ثبوت اگر کسی کے لئے ہے تو اس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوتا ہے جیسے علم اگر کسی کے ساتھ پایا جائے تو اسے عالم کہا جائے گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ کے ساتھ حالت ادراکیہ نہیں پائی جاتی ہے حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ اس طور پر پائی جاتی ہے کہ ذہن پر اس کی صورت حاصلہ کے ساتھ مخالطت ہوتی ہے۔

خلطاً رابطیاً اتحادیاً.....

اس عبارت سے ملاحسن نے دونوں کے مابین مخالطت کی تشریح کی ہے۔ مختلف شارحین نے اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ بعض کا قول یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت کے ساتھ مخالطت کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ ایک ایسا تعلق ہو جاتا ہے جو واقعی ہوتا ہے۔

اور دونوں کے مابین اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دونوں اس محل میں جو کہ نفس ہے متحد ہو جاتے ہیں تو جب دونوں میں تعلق ہے تو صورت علمیہ کو مجازاً علم کہہ سکتے ہیں اور نسبت کر کے صورت علمیہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ صورت علمیہ کے علم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علم صورت پر حقیقتاً محمول ہوتا ہے۔

ملاحسن صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان خلطاً رابطیاً اتحادی کی یہ توضیح کرتے ہیں کہ دونوں کے مابین مخالطت کا معنی یہ ہے کہ جیسے عرضیات کا حمل معروضات پر ہوا کرتا ہے ایسے ہی حالت ادراکیہ کا صورت پر حمل ہوتا ہے۔ یعنی دونوں کے مابین حمل تو پایا جاتا ہے لیکن اتحاد فی الوجود کے معنی میں جو حمل مشہور ہے اس معنی میں حمل نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کے مابین اتحاد حلولی کے معنی میں حمل ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم سے حلول ہوتا ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان حمل ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ معروض واحد کے ساتھ دو عرضوں کا قیام ہو جیسے کہ انسان کے ساتھ ضحک اور تعجب کا قیام ہوتا ہے ایسے ہی ذہن کے ساتھ صورت اور حالت ادراکیہ کا قیام ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے وجدان میں غور کرتے ہیں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ہمارے لئے ایک حالت پیدا ہوتی ہے جسے ہم فارسی میں دانش اور عربی میں شعور و فہم سے تعبیر کرتے ہیں اور ہر زبان

میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ضرور ہے۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ چراغ کو کسی تاریک گھر میں لے جائیں۔ جس سے گھر روشن ہو جائے تو یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک چراغ اور ایک اس کی روشنی۔ صورت علمیہ مثل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ روشنی کے مانند ہے تاہم دونوں میں قدر فرق بھی ہے وہ یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہے لیکن حالت ادراکیہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ صورت یہاں پر حالت ادراکیہ اور ذہن کے درمیان اس معنی میں واسطہ فی الثبوت ہوتی ہے جس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ متصف نہیں ہوتا بلکہ واسطہ ثبوت وصف کے لئے سفیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ متصف نہیں ہوتا۔ یوں ہی حالت ادراکیہ جسے حقیقتاً علم کہا جاتا ہے اس سے صرف ذہن متصف ہوتا ہے صورت نہیں متصف ہوتی ہے وہ سفیر محض ہوتی ہے۔

وقد حقت فی مقامه ان مناط الحمل مطلقاً سیما فی العرضیات علی الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعرض جوهر والعارض کیف فکیف الاتحاد نعم يتصور الحلول بينهما وهو الذی سموه بالاتحاد علی التحقيق وان کان ظاهر عباراتهم مشعراً باتحاد الوجود فاذا وجد علاقة الحلول بین الشیئین بان یکون احدهما حالاً فی الآخر او یکون کلاهما حالین فی امر ثالث تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة کلثما قائمتان بالذهن.

ترجمہ:- اور میں نے اس کے مقام میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ مطلق حمل کا دار و مدار بالخصوص عرضیات میں صرف حلول پر ہے نہ کہ ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد پر کیونکہ معرض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور معرض کبھی جوہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد کیونکر ہو سکتا ہے ہاں عارض اور معرض کے درمیان حلول متصور ہو سکتا ہے جس کا کہ مناط نے علی سبیل تحقیق اتحاد نام رکھ دیا ہے اگرچہ مناط کی عبارتوں کا ظاہر حمل میں اتحاد وجود ہی کی طرف مشعر ہے تو جب دو شئی کے درمیان حلول کا علاقہ پایا جائے گا بایں طور کہ ان میں ایک دوسرے میں حال ہو یا دونوں کے دونوں کسی تیسرے میں حال ہوں تو حمل متحقق ہو جائے گا اور یہاں پر یہی آخری شق موجود ہے کیونکہ صورت اور حالت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح:- وقد حقت فی مقامه

اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں۔ جس کی تقریر یہ ہے کہ جب حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان مغائرت ذاتی ہے تو حالت کا حمل صورت کے اوپر کیونکر ہو سکتا ہے۔

جواباً فرماتے ہیں کہ یہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ حمل کا دار و مدار بالخصوص عرضیات میں صرف حلول پر ہوتا ہے ذاتاً وجوداً اتحاد پر نہیں ہوتا اور بالذات اتحاد ہو بھی نہیں سکتا اس لئے کہ معروض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور کبھی معروض جو ہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو جو ہر اور عرض میں اسی طرح موجود اور معدوم میں ذاتاً اور وجوداً اتحاد کیونکر ممکن ہوگا ہاں دونوں کے درمیان حلول متصور ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم میں حلول ہوتا ہے اگرچہ مناطہ کی عبارتوں کا ظاہر یہی ہے کہ حمل نام ہے دو چیزیں جو مفہوم کے اعتبار سے مغائر ہوں وجوداً متحد ہو جائیں۔ تو جب دو چیزوں میں حلول کا علاقہ پایا جائے عام ازیں کہ ایک دوسرے میں حال ہوں جیسے سرخی انسان میں حال ہوتی ہے یا دونوں کسی تیسرے میں حال ہوں جیسے کہ ضحک اور تعجب جو انسان میں حال ہوتے ہیں تو حمل پایا جائے گا اور صورت مسئلہ میں یہ شق اخیر پائی جا رہی ہے کہ صورت اور حالت ادراکیہ دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں لہذا ایک کا دوسرے پر اس معنی کر حمل ہو سکتا ہے۔

روح لا یرد علیہ ما اورد علی بطلانہا بان تلک الحالۃ ان کانت منضمۃ فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان مناط حمل المشتق قیام المبدأ واما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة علی الصورة ولا تكون عرضاً لها فانا نختار الشق الثانی ونقول حملها علی الصورة کحمل الضاحک علی المتعجب و ایضاً لا یرد ما اورد ان کلامنا فی الشبهة علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات و علی تقدیر کون العلم حقيقة هی الحالۃ المذكورة یلزم تغایرهما بالذات فان الاتحاد انما قصد فی العلم بمعنی الصورة دون الحالۃ.

ترجمہ :- اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو اس کے بطلان پر وارد کیا جاتا ہے کہ حالت ادراکیہ اگر منضم ہوگی تو یا تو صورت کے ساتھ قائم ہوگی تو صورت حقیقت میں عالمہ ہو جائے گی کیونکہ مشتق کے حمل کا دار و مدار موضوع کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قیام پر ہے یا حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو پھر وہ صورت پر محمول نہیں ہوگی اور اس کے لئے عرض بھی نہیں ہوگی۔

کیونکہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ایسے ہی ہے جیسے کہ ضاحک کا حمل متعجب پر ہے نیز وہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا جو وارد کیا جاتا ہے کہ شک میں ہمارا کلام علم اور معلوم کے بالذات اتحاد پر مبنی ہے اور اس تقدیر پر کہ علم حقیقت میں حالت ادراکیہ ہے لازم آتا ہے کہ علم و معلوم میں بالذات مغائرت ہو جائے۔
اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ علم و معلوم میں بالذات اتحاد کا قول علم بمعنی صورت میں ہے نہ کہ علم بمعنی حالت ادراکیہ میں۔

تشریح:- وح لایرد علیہ ما اورد

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا توضیح کے بعد اب وہ اعتراض جو اس مقام پر وارد کیا جاتا ہے وارد نہیں ہوگا جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ منضم ہوگی تو لازم آئے گا کہ صورت عالمہ ہو جائے اس لئے کہ اگر ماخذ اشتقاق کا ثبوت کسی کے لئے ہوتا ہے تو مشتق کا بھی ثبوت اس کے لئے ہوتا ہے اور اگر حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہے تو حالت نہ صورت پر محمول ہوگی اور نہ ہی اس کے لئے عارض ہوگی۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم آخری شق مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ہوتا ہے جیسے کہ ضاحک کا حمل متعجب پر اس معنی کر ہوتا ہے کہ ضاحک متعجب کے مفہوم پر محمول نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور ضاحک اپنے افراد میں حال ہوتا ہے گویا کہ خنک اور تعجب دونوں انسان کے افراد میں حال ہوتے ہیں ایسے ہی صورت اور حالت دونوں ذہن میں حال ہوتے ہیں۔

و ایضاً لایرد

اس عبارت سے ایک اور اعتراض نیز اس کا جواب پیش کیا جا رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کا پیش کردہ حل شک کے دفع کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ شبہہ مقدمات مسلمہ پر مبنی ہے جبکہ حل اس امر کا مقتضی ہے کہ حالت ادراکیہ جو علم ہے وہ معلوم کے بالذات مغائر ہے اس سے مقدمہ اتحاد علم و معلوم کا انکار ثابت ہوتا ہے۔ لہذا مصنف پر ضروری تھا کہ ایسا جواب پیش کرتے جس میں تسلیبی مقدمہ اتحاد علم و معلوم کا انکار نہ ظاہر ہوتا۔

جواب پیش کرتے ہیں کہ اتحاد علم و معلوم ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اتحاد علم بمعنی الصورت جسے مساحت کے طور پر علم کہا جاتا ہے کہ ساتھ مخصوص ہے لیکن حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے اس میں اتحاد علم و معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ مغائرت پائی جاتی ہے حل میں مقدمہ اولیٰ کا انکار نہیں ہے بلکہ اس کی تاویل کی گئی ہے۔

وبالجملة هذا التحقيق عندی حقیق بان یتلقى بالقبول وبعد تنقیحه بهذا النمط الانیق
ارجو من اللیب دفع الالهام الموردة ههنا ولم نشتغل بذکرها ودفعها لئلا یخرج الکلام من
النمط الذی بسطته للغانصین فی لجج الافکار المعرضین عن اللغو.

ترجمہ:- حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تحقیق میرے نزدیک لائق قبول ہے اور اس عمدہ طریقہ پر اس کی تنقیح کے بعد مجھے ذہن آدمی سے امید ہے کہ یہاں پیش کئے جانے والے اوہام کو خود سے دفع کر لے گا۔ ہم ان کے ذکر و دفع میں مشغول نہ ہوئے کہ کہیں یہ گفتگو اس طرز سے باہر نہ ہو جائے جسے میں نے افکار کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کر کے لغو سے اعراض کرنے والے لوگوں کے لئے واضح کیا ہے۔

کالحالة الذوقية هي ادراك المذوقات بالمذوقات فصارت صورة ذوقية وحاصله التمثيل في النظر الجلي بمثال واضح يستعان به على غيره فان عند اكل المذوقات كالخل والعسل مثلاً يحصل صورتها في الذهن ويختلط بها حالة ادراكية خاصة في الذهن بالضرورة وهي الحالة الذوقية وكذا السمعية بالمسموعات وهكذا اللمسية بالملموسات فينتقل الذهن من هذه الامثلة الجزئية الضرورية الى صور الكليات وصور الجزئيات المغايرة لما ذكرنا فان الحال فيها ايضاً كذلك فيحصل بعد حصول صورها في الذهن حالة انكشافية مغايرة لها مختلطة بها اختلاطاً يصح به الحمل كما ذكرنا.

ترجمہ:- جیسے کہ حالت ذوقیہ (یہ ان امور کا ادراک ہے جس سے ذائقہ متعلق ہوتا ہے) کا اختلاط ہے مذوقات کے ساتھ (ان صورتوں کے ساتھ جو ذائقہ میں حاصل ہوتی ہیں) اس کا حاصل نظر جلی میں ایسی واضح مثال کے ذریعہ تمثیل پیش کرنا ہے جس سے کہ اس کے غیر پر مدد حاصل کی جائے کیونکہ ذائقہ دار چیز مثلاً شراب اور سرکہ کے کھانے کے وقت ان کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے جس صورت سے حالت ادراکیہ جو خاص ذہن میں ہے بالبداہت مختلط ہو جاتی ہے اور یہی حالت ذوقیہ ہے یوں ہی حالت سمعیہ کا اختلاط مسموعات کے ساتھ ہے اور ایسے ہی حالت لمسیہ کا اختلاط ملموسات کے ساتھ ہے۔

تو ذہن ان بدیہی جزئی مثالوں سے کلیات اور جزئیات کی صورتوں کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو مغائر ہیں امور مذکورہ مذوقات، مسموعات اور ملموسات کے کیوں کہ کلیات اور جزئیات کا حال بھی انہیں کی طرح سے ہے تو کلیات اور جزئیات کی صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ایک حالت انکشافیہ حاصل ہوتی ہے جو صورت کے مغائر ہوتی ہے اور صورت کے ساتھ ایسے اختلاط کے طور پر مختلط ہوتی ہے جس سے کہ حمل صحیح ہو جائے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- کالحالة الذوقية هي ادراك المذوقات بالمذوقات

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے سے حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مخالفت اور اتحاد کی ایک تمثیل پیش کی ہے فرماتے ہیں جب ہم کوئی شے مطعم کھاتے ہیں جیسے کہ سرکہ یا شہد ہے تو اس کی صورت جو ذائقہ میں ہوتی ہے ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت ذائقہ ذہنیہ جس سے ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے ذوق کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت ذوقیہ کہا جاتا ہے۔

وكذا السمعية بالمسموعات وهذا اللمسية بالملموسات

یہی حالت قوت سامعہ کی بھی ہے کہ وہ صورت جو سامعہ میں ہے جب ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو قوت

سامعہ جو آواز کا ادراک کرتی ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے سمع کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت سمعیہ کہا جاتا ہے یہی حال ملموسات کا بھی ہے کہ اس کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت لامرہ اس کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے صورت لمسیہ کہہ دیا جاتا ہے یہی حال اشیاء کا بھی ہے کہ ان کی صورتیں ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہیں پھر حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے صورت حاصلہ فی الذہن کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اس صورت کو علم کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت علمیہ کہا جاتا ہے اور حمل صحیح ہو جاتا ہے۔

وفی النظر الدقیق لعلہ اشارة الى جواب اشکال دقیق وهو ان صور الجزئیات المادیة فی الحواس کما هو المقرر عندهم والحالة الادراکیة قائمة بالنفس کما هو المثبت عندهم ایضاً فکیف الاختلاط لهما ولم یحصل ما قلنا بان الحالة والصورة قائمتان بالذہن قیام عرضیین بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابہ انا لانسلم ان صور الجزئیات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس کما صورنا فیما مر من حصول الخاصة المختصة للجزء المادی فی النفس او امر مماثل له فیها وکلام المصنف ههنا مبني علی التحقيق دون المقرر عندهم وعلی تقدير التسليم فیجوز ان یکون تلك الحالة ایضاً فی الحواس کما قبل ان مدرک الجزئیات هو الحواس والحق ان الادراک التصوری والتصدیقی للنفس واختلاط الحالة الادراکیة بالصورة کا اختلاط الاذعان بالقضية الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية لیست بموجودة فیها لامتناع جزئها فیها او کا اختلاط الالتفات بالجزئیات المادیة.

ترجمہ :- اور نظر دقیق میں امید کہ یہ ایک دقیق اشکال کی جانب اشارہ ہو وہ یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں ہوتی ہیں جیسا کہ عند الحكماء یہ ثابت ہے اور حالت ادراکیہ نفس کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ یہ بھی ان کے نزدیک ثابت ہے تو ان دونوں کا اختلاط کیونکر ہوگا اور نہیں حاصل ہوگا وہ جو ہم نے کہا ہے کہ حالت اور صورت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں دو عرضوں کے محل واحد کے ساتھ قیام کے طریقے پر اور یہی حمل کے لئے صحیح ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ نفس میں حاصل ہوتی ہیں جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس کی تصویر پیش کی ہے یعنی نفس میں اس خاصے کا حصول جو جزء مادی کے ساتھ مختص ہے یا نفس میں ایسے امر کا حصول جو جزء مادی کے مماثل ہے اور مصنف کا کلام یہاں تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو حکماء کے نزدیک ثابت ہے۔

اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں تو یہ ممکن ہے کہ ان کی حالت ادراکیہ بھی حواس میں ہو جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہیں اور حق یہ ہے کہ نفس کے تصوری اور تصدیقی ادراک اور حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط اذعان کے ساتھ قضیہ شخصی کے اختلاط کی طرح سے ہے کیونکہ اذعان نفس کے لئے ہوتا ہے اور قضیہ شخصی نفس میں موجود نہیں ہوتا نفس میں قضیہ شخصی کے اجزاء کے محال ہونے کی وجہ سے یا جیسے کہ اتفاقات کا اختلاط ہوتا ہے جزئیات مادیہ کے ساتھ۔

تشریح:- **وفی نظر الدقیق لعلہ اشارۃ:-** ملاحظہ فرماتے ہیں کہ نظر دقیق سے دیکھا جائے تو یہ عبارت ایک مشکل اشکال کا جواب بھی ہو سکتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ شارح کی یہ تحقیق کہ صورت مسئلہ میں حمل کا دار و مدار ذہن کے ساتھ صورت اور حالت کے قیام پر ہے جیسے کہ محل واحد کے ساتھ دو عرضوں کا قیام ہوتا ہے۔

یہ قول صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عند الحکماء یہ ثابت ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں مرسم ہوتی ہیں اور حالت ادراکیہ نفس میں پائی جاتی ہے۔ تو جب یہ دو حالتیں دو مختلف محل میں پائی جاتی ہیں تو دونوں کا اختلاط کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور جب اختلاط نہیں ہوگا تو کسی طرح کا حمل نہیں پایا جائے گا۔

وجوابہ انا لانم:- اس عبارت سے چند شکلوں پر ملاحظہ جواب پیش کرتے ہیں اولاً یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں صرف حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ ان کا حصول نفس میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے مابقی میں اس کی توضیح کی ہے کہ جزئیات کے کچھ مخصوص خواص ہوتے ہیں جو صرف انہیں کے ساتھ مختص ہوتے ہیں وہ خواص مختصہ ذہن میں پائے جاتے ہیں یا ایسا امر جو جزئیات کے مماثل ہوتا ہے نفس میں پایا جاتا ہے جس کے ذریعہ جزئیات کا ذہن میں حصول ہوتا ہے لہذا یہ کہنا کہ جزئیات کا حصول نفس میں نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔

وکلام المصنف مبنی علی التحقيق:- مصنف کا کلام تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو عند الحکماء ثابت ہے لہذا حکماء کے قول کی بنیاد پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ تسلیم کر ہی لیا جائے کہ جزئیات کا حصول حواس میں ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس تقدیر پر ان کی جو حالت ادراکیہ ہوتی ہے وہ بھی حواس میں پائی جاتی ہے جیسا کہ شیخ نے بعض مقامات پر کہا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہوتے ہیں اور اگر یہ مان ہی لیا جائے کہ جزئیات کی صورت حواس میں حاصل ہوتی ہے اور حالت ادراکیہ ذہن میں ہوتی ہے تو اس تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں اختلاط ہوگا اور اس اختلاط کی صورت وہی ہوگی جو اذعان کے اختلاط کی صورت قضیہ شخصی کے ساتھ ہوتی ہے کہ اذعان کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور قضیہ شخصی کے موضوع کے جزئی حقیقی ہونے کی وجہ سے اس کا حصول خارج میں ہوتا ہے تو یہاں پر محل کے اختلاف کے باوجود دونوں میں اختلاط پایا جاتا ہے یا جیسے کہ نفس ان جزئیات

ن جب جو خارج میں پائے جاتے ہیں ملتفت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلاف محل کے باوجود دونوں میں ربط و اختلاط پایا جاسکتا ہے۔

وتحقیقنا الذی ذکرنا انما هو فی صور الکلیات ولم یصرح المصنف بالحمل بالمواطاة بین الحالة والصورة وقوله انما صارت علماً معناه انما صارت علماً بمعنی الصورة العلمية لا بمعنی الحالة الاداركية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما یرد الاشكال على من قال بالحمل بالمواطاة الحقيقي فان المجازی لا تنكره ايضاً

ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقية وغيرها على سبيل التمثيل من القاعدة الكلية المذكورة سابقاً وهي شاملة لها ايضاً.

ترجمہ:- اور ہماری وہ تحقیق جسے ہم نے ذکر کیا ہے وہ کلیات کی صورتوں میں ہے اور مصنف نے حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ کے درمیان حمل بالمواطاة کی تصریح نہیں کی ہے اور ماتن کا قول انما صارت علماً کا معنی یہ ہے کہ وہ صورت علمیہ کے معنی میں علم ہو جاتی ہے نہ کہ حالت ادراکیہ کے معنی میں کیونکہ لفظ علم کثیر معانی پر بولا جاتا ہے۔ اور اشکال اس پر وارد ہوگا جو دونوں کے مابین حمل بالمواطاة حقیقی کا قائل ہے نیز ہم دونوں کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

اور اشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ کی وجہ صورت ذوقیہ اور اس کے علاوہ کو علی سبیل التمثیل اس قاعدہ کلیہ سے الگ کر کے پیش کرنا ہے جس کو کہ ماسبق میں ذکر کیا گیا ہے حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ صورت ذوقیہ وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

تشریح:- وتحقیقنا الذی ذکرنا انما هو فی صور الکلیات.....

اس عبارت سے بھی ملاحظہ ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے پہلے یہ تحقیق کی کہ صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ دونوں کا محل ذہن ہے اور والحق سے بیان فرماتے ہیں کہ دونوں کا اختلاط اذعان اور قضیہ فہمیہ کے موضوع کے اختلاط کے مثل ہے جس سے لازم آتا ہے کہ دونوں قولوں میں تعارض ہو جائے کیونکہ اس صورت میں دونوں کا محل مختلف ہو جائے گا۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماسبق کی تحقیق کلیات کی صورتوں اور ان کی حالت ادراکیہ کے بارے میں ہے اور یہاں جزئیات مادیہ کے لئے دو محل قرار دیا گیا ہے لہذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

ولم یصرح مصنف بالحمل بالمواطاة بین الحالة والصورة.....

اس عبارت سے بھی ملاحظہ نے ایک اعتراض کو دور کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ

جو اختلاط ہے وہ اس اختلاط کی طرح نہیں ہے جو التفات کا جزئیات مادیہ کے ساتھ یا اذعان کا قضیہ شخصہ کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان مصنف نے انما صارت علما کے ذریعہ حمل بالمواطات کی تصریح کر دی ہے جبکہ اذعان اور قضیہ شخصہ نیز التفات اور جزئیات مادیہ کے درمیان حمل بالمواطات نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ حمل بالمواطات اتحاد کا متقاضی ہے اور یہ یہاں مفقود ہے۔ فکیف یصح التشبیہ۔

جواب:- شارح فرماتے ہیں کہ حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ کے درمیان حمل بالمواطات کی تصریح نہیں کی گئی ہے یعنی دونوں کے درمیان حمل بالمواطات حقیقی نہیں پایا جاتا ہاں مجازی کا تحقق ہو سکتا ہے۔

حمل بالمواطات:- محمول کا حمل موضوع پر بغیر واسطہ کے ہو جیسے کہ بکر شاعر۔

حمل بالاشتقاق:- محمول کا حمل موضوع پر مشتق یا ذی کسی حرف جر کے واسطے سے ہو جیسے زید ذوالکتابۃ۔

وقولہ انما صارت:- اس عبارت سے مذکورہ جواب پر وارد شدہ شبہہ کا ازالہ کیا جا رہا ہے شبہہ یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ مصنف نے دونوں کے درمیان حمل کی تصریح نہیں کی ہے جبکہ مصنف نے صاف فرمایا ہے انما صارت علما اس میں صارت کی ضمیر کا مرجع صورت ہے اور علما سے مراد حالت ادراکیہ ہے جو کہ خبر واقع ہے اور محمول ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر علما سے مراد صورت علمیہ ہے حالت ادراکیہ نہیں ہے لہذا حمل بالمواطات کا اگر تحقق بھی ہوگا تو صورت علمیہ میں ہوگا نہ کہ صورت اور حالت ادراکیہ میں ہوگا اس میں حرج اس لئے نہیں ہے کہ علم ایک مشترک لفظ ہے صورت حاصلہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح حالت ادراکیہ اور اذعان و یقین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

وانما یرد الاشکال:- یہ اشکال ان لوگوں پر وارد ہوگا جو حالت اور صورت کے درمیان حمل بالمواطات حقیقی کے قائل ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم ان کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقیہ:- اس عبارت سے صورت ذوقیہ اور سمعیہ سے جو تمثیل پیش کی گئی ہے اور اس کے بارے میں جواب بھی ابھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ تمثیل ایک اشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ بھی ہو سکتی ہے ملاحظہ اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ صورت ذوقیہ اور سمعیہ کو علی سبیل التمثیل جو منفرداً پیش کیا گیا ہے اس کی دلیل ہے کہ مصنف کی عبارت ایک اشکال دقیق کا جواب ہے حالانکہ اختلاط کا یہ قاعدہ کلی ہے جو صورت ذوقیہ اور غیر صورت ذوقیہ سب کو شامل ہے۔

فتلک الحالة تنقسم الی التصور والتصدیق حقیقة وهما نوعان متباينان منها کذلک
واما انقسام الصورة فانما یکون الی التصور والتصدیق بالعرض وهما المبحوثان فی الفن دون
الاولین فتفاوتهما کتفاوت النوم والیقظة العارضتین لذات واحدة المتباينتين بحسب

حقیقتہما فتفکر فالذات الواحدة المعروضة لهما ذات القضية و التصور و التصديق العارضان
لها على سبيل التعاقب كما يناسبه التنظير بالشك و الاذعان و على سبيل الاجتماع
كتصورات الاجزاء الثلاثة و الاذعان.

ترجمہ: - تو حقیقتاً وہ حالت منقسم ہوتی ہے تصور اور تصدیق کی جانب اور تصور اور تصدیق حقیقت میں حالت ادراکیہ
کی دو متبائن نوعیں ہیں لیکن صورت کا انقسام تو یہ تصور اور تصدیق کی جانب بالعرض ہے اور وہ تصور اور تصدیق جو دونوں
صورت کی قسمیں ہیں فن منطق میں انہیں سے بحث ہوتی ہے اور وہ تصور و تصدیق جو حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں ان سے
بحث نہیں ہوتی ہے تو تصور و تصدیق کا تفاوت نوم اور یقظہ کے تفاوت کی طرح سے ہے جو دونوں ذات واحد کو عارض ہوتے
ہیں جبکہ نوم اور یقظہ از روئے حقیقت کے ایک دوسرے سے متبائن ہیں تو تم غور فکر کرو تو ذات واحدہ جو ان دونوں کے لئے
معروض ہے قضیہ کی ذات ہے اور تصور و تصدیق قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے مناسب شک
اور اذعان سے نظیر پیش کرنا ہے یا اجتماع کے طریقے پر عروض ہو جیسا کہ موضوع، محمول اور نسبت کے تصورات اور اذعان کا
عروض ہے۔

تشریح: - فتلک الحالة تنقسم الی التصور و التصديق: - اس عبارت سے مصنف بتانا چاہتے
ہیں کہ تصور و تصدیق کی طرف حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے اور تصور و تصدیق حالت ادراکیہ کی دو متبائن نوعیں ہیں اور ان میں
مباہت حقیقی ہوتی ہے اب چونکہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے لہذا بالعرض صورت کا بھی تصور و تصدیق
کی طرف انقسام ہو جاتا ہے۔

وہما المبحوثان فی الفن دون الاولین: - اس عبارت سے فاضل شارح فرماتے ہیں کہ فن منطق میں
جو تصور و تصدیق زیر بحث ہوتے ہیں وہ وہی ہیں جن کی طرف صورت علمیہ منقسم ہوتی ہے نہ کہ وہ تصور و تصدیق ہیں جن کی
طرف حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فن میں بحث موصل الی التصور و التصديق سے ہوتی ہے اور ایصال
کے لئے ترتیب ضروری ہے چونکہ حالت ادراکیہ بسیط ہوتی ہے اس لئے اس میں ترتیب کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایصال
کی صلاحیت صرف صورت میں ہوتی ہے جو مجازاً علم ہے۔ نیز فن منطق میں معتبر وہی تصور و تصدیق ہوں گے جو صورت
حاصلہ کی قسمیں ہیں نہ کہ وہ جو حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں۔

**كتفاوت النوم والیقظة العارضتین لذات واحدة المتبائنتین بحسب
حقیقتہما فتفکر.....**

مصنف فرماتے ہیں کہ تصور و تصدیق کا تفاوت مثل نوم و یقظہ کے تفاوت کے ہے یعنی جیسے نوم اور یقظہ کی حقیقت

میں مغائرت ہے گو کہ دونوں علی سبیل التعاقب شخص واحد کو عارض ہوتے ہیں یوں ہی تصور و تصدیق کی حقیقت میں بھی مغائرت ہے اگرچہ یہ دونوں ذات قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں مثلاً قضیہ کو پہلے شک عارض ہوتا ہے جو کہ تصور کے اقسام سے ہے پھر شک کے ختم ہونے کے بعد اس پر اذعان کا عروض ہوتا ہے جو کہ تصدیق کی قسم سے ہے تو ایک ہی قضیہ پر تعاقب کے طور پر دونوں کا عروض ہوا اور کبھی معروض واحد پر تصور و تصدیق کا عروض اجتماع کے طور پر ہوتا ہے جیسے کہ مصدق بہ کے ساتھ جب اذعان متعلق ہوتا ہے تو اسی کے ساتھ موضوع محمول اور نسبت کا بھی تعلق ہوتا ہے جبکہ اذعان تصدیق ہے اور یہ سب منفرد التصورات ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ شک اس وقت وارد ہوگا جبکہ علم صورت علمیہ کے معنی میں ہو جیسا کہ یہی مشہور ہے کیونکہ علم و معلوم کے درمیان اتحاد صرف اسی تقدیر پر ہو سکتا ہے حالانکہ تحقیقی قول یہ ہے کہ علم اس حالت ادراکیہ کا نام ہے جو صورت حاصل کے بعد پائی جاتی ہے اور یہی حالت ادراکیہ اشیاء کے انکشاف کا منشا ہوتی ہے اور یہی حقیقتاً علم بھی ہے اور یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوتی تو حالت تصور یہ ادراکیہ متحد نہیں ہے متصور کے ساتھ اسی طرح مصدق بہ کے ساتھ حالت تصدیقیہ متحد نہیں ہے تو اب تصور و تصدیق میں اتحاد لازم نہیں آئے گا گو کہ یہ دونوں نوم اور یقظہ کی طرح سے ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں لیکن باعتبار حقیقت یہ دونوں متبائن ہوں گے۔

یہ اس حل کا خلاصہ ہے جسے ملازمین نے ذکر کیا ہے۔

وحاصل الجواب ان التنافی انما يلزم لو كان الاتحاد والتباين بالنظر الى امر واحد وليس كذلك فان التصور المتحد مع التصديق سواء اخذته بمعنى المصدق به او الاذعان هو التصور بمعنى الصورة العلمية والتصور المتباين للتصديق هو التصور الحقيقي بمعنى الحالة الادراكية وبالجملة ان الحالة التصورية اذا تعلقت بالقضية فلا تتحد معها وكذا لا يتحد القضية مع الحالة الادراكية التصديقية فلا يلزم اتحاد المتباينين اصلاً واذا تعلقت بنفس التصديق فحينئذ تكون عارضة له واتحاد العارض مع العروض بالذات محال فلا يلزم الخلف نعم ان التصور بمعنى الصورة العلمية يتحد مع القضية وحقيقة التصديق بالذات وليس فيه استحالة فهذا الجواب جار في التصديق بمعنى الاذعان ايضاً بلا كلفة.

ترجمة: - خلاصہ جواب یہ ہے کہ تنافی اس وقت لازم آئے گی جب کہ اتحاد اور تبائن ایک ہی امر کے لحاظ سے ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے عام ازیں کہ تم تصدیق کو مصدق بہ کے معنی میں لویا

اذعان کے معنی میں وہ تصور صورت علمیہ کے معنی میں ہے اور وہ تصور جو تصدیق کے مبائن ہے وہ تصور حقیقی حالت ادراکیہ کے معنی میں ہے حاصل یہ ہے کہ حالت تصور یہ جب قضیہ سے متعلق ہوگی تو قضیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی یوں ہی قضیہ بھی حالت ادراکیہ تصدیقہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو متبائن کا اتحاد بالکل ہی لازم نہیں آئے گا اور جب حالت تصور یہ نفس تصدیق سے متعلق ہوگی تو اس وقت نفس تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض و معروض کا بالذات اتحاد محال ہے تو خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا ہاں تصور صورت علمیہ کے معنی میں قضیہ اور حقیقت تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے تو یہ جواب بغیر کسی دقت کے تصدیق بمعنی اذعان میں بھی جاری ہوگا۔

تشریح:- ملاحظہ کرنے کا خلاصہ یوں پیش کیا ہے تصور و تصدیق کے مابین مابئت اور اتحاد اس صورت میں ہوگا جبکہ ایک ہی امر کی طرف نسبت کرتے ہوئے مابئت اور اتحاد کا قول ہو جبکہ ایسا نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ تصور تصدیق کے ساتھ متحد بھی ہے اور متبائن بھی لیکن وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے وہ تصور بمعنی صورت علمیہ اور صورت حاصلہ ہے عام ازیں کہ تصدیق مصدق بہ کے معنی میں ہو یا اذعان کے معنی میں اور وہ تصور جو تصدیق کے مبائن ہے وہ تصور حقیقی ہے جو حالت ادراکیہ کا معنی رکھتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حالت تصور یہ ادراکیہ جب قضیہ کے ساتھ متعلق ہوگی تو وہ قضیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی اسی طرح سے قضیہ بھی حالت ادراکیہ تصدیقیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو ایسے دو امر جو نفس الامر میں مبائن ہیں ان کا اتحاد لازم نہیں آئے گا۔ اسی طرح جب حالت تصور یہ تصدیق سے متعلق ہوگی تو یہ تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض و معروض میں بھی ذاتا مغایرت ہوتی ہے لہذا خلاف مفروض (متبائن کا اتحاد) لازم نہیں آئے گا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ تصور جو صورت علمیہ کے معنی میں ہوتا ہے وہ قضیہ اور تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے لیکن اس میں کوئی استحالہ اس وجہ سے لازم نہیں آئے گا کہ وہ تصور و تصدیق جو صورت حاصلہ کی قسمیں ہیں ان میں مابئت ہی نہیں ہے۔

فہذا الجواب جار فی التصدیق:- اس عبارت سے ملاحظہ کرنے پر تعریض کی ہے جو انہوں نے

حاشیہ منہیہ میں ذکر کیا ہے کہ شک کی تقریر تصدیق بمعنی مصدق بہ پر منحصر ہے کیونکہ جواب اسی تقدیر پر مبنی ہے۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول صحیح نہیں ہے یہ حل جیسے تصدیق بمعنی مصدق بہ پر جاری ہوتا ہے یونہی

تصدیق بمعنی اذعان پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔

ليس الكل من كل منهما بديها والا فانت مستغن عن النظر والتالى باطل فانا نحتاج فى
كثير من العلوم الى النظر ولا نظريا صرح بالصفة الكاشفة له بقوله متوقفا على النظر وهذا
تعريف له فى المشهور،

قال فى الحاشية الحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم فلا یرد انه رب شئ يكون
نظريا عند شخص و بديها عند اخر ومن ثم جوز والصاحب القوة القدسية ان النظريات
باسرها تصير بديهية عنده فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان علم كل واحد مغاير بالشخص
فيجوز ان يتوقف احدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف. انتهى.

ترجمہ:- تصورات اور تصدیقات میں سے ہر ایک بديہی نہیں ہیں ورنہ تو نظر و فکر سے بے نیاز رہتا اور تالی باطل ہے،
اس لئے کہ ہم اکثر علوم میں نظر و فکر کے محتاج ہوتے ہیں اور تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہیں،
مصنف نے اپنے قول توقف علی النظر سے اس صفت کی تصریح کی ہے جو نظری کے لئے کاشف ہے اور یہ نظری کی مشہور
تعریف ہے۔

اور مصنف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداهت و نظریات علم کی صفات سے ہیں لہذا اب یہ اعتراض وارد
نہیں ہوگا کہ ایک ہی شئی بسا اوقات ایک شخص کے نزدیک نظری ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک بديہی اور اسی وجہ سے
صاحب قوت قدسیہ کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ جمیع نظریات ان کے نزدیک بديہی ہوں تو اب توقف کا کوئی مطلب
نہیں ہوگا اعتراض کے اندفاع کی صورت یہ ہے کہ ہر شخص کا علم دوسرے کے علم سے مغاير ہوتا ہے تو یہ ممکن ہے کہ ایک کے
لئے توقف علی النظر ہو دوسرے کے لئے نہ ہو۔

تشریح:- مقدمۃ العلم میں کل تین امور مذکور ہوتے ہیں، علم کا بیان حاجت۔ علم کی تعریف۔ علم کا موضوع۔ مصنف
کی یہ عبارت اول الذکر دو کے بیان کی تمہید ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات بديہی نہیں ہیں اسی طرح
جمیع تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں بلکہ بعض تصورات و تصدیقات بديہی ہیں اور بعض نظری، نظری تصورات و
تصدیقات کی تحصیل نظر و فکر کے طریقہ سے ہوتی ہے اور نظر و فکر میں غلطی واقع ہوتی ہے لہذا ذہن کو خطائی فکر سے محفوظ
رکھنے کے لئے ایک قانون کی حاجت ہے اور وہ قانون منطق ہے۔

یہ ہے منطق کا بیان حاجت اسی سے ہمیں منطق کی رسم بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ قانون جو ذہن کو خطائی فکر
سے محفوظ رکھے وہ منطق ہے۔

تصورات و تصدیقات کی بدایت و نظریت میں کل نو احتمالات عقلیہ پائے جاتے ہیں تفصیل یہ ہے (۱) جمیع

تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں۔ (۲) جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوں۔ (۳) جمیع تصورات بدیہی ہوں، جمیع تصدیقات نظری ہوں۔ (۴) جمیع تصورات نظری ہوں جمیع تصدیقات بدیہی ہوں۔ (۵) جمیع تصورات بدیہی ہوں بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری (۶) جمیع تصورات نظری ہوں بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۷) جمیع تصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں بعض تصدیقات نظری ہوں۔ (۸) جمیع تصدیقات نظری ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۹) بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات و تصدیقات نظری ہوں۔

مذکورہ احتمالات میں سے اشاعرہ کے نزدیک پہلا احتمال اور نجم بن صفوان کے نزدیک دوسرا احتمال امام رازی کے نزدیک پانچواں احتمال متقدمین حکماء کے نزدیک ساتواں احتمال معتبر ہے، جب کہ متاخرین حکماء اور محققین متکلمین اور خود مصنف نے نویں احتمال کو پسند فرمایا ہے اور بقیہ احتمالات میں مذاہب مشہور نہیں ہیں۔

ماتن نے اپنے قول لیس الكل من کل منہما بدیہیا سے دودعوے کئے ہیں پہلا یہ ہے کہ جمیع تصورات بدیہی نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ جمیع تصدیقات بدیہی نہیں ہیں مصنف نے اختصار کے پیش نظر دونوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے اور اس لئے بھی کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے عدم بداهت کی دلیل بھی ایک ہی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کل کے کل تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ ہم ہر تصور و تصدیق کی تحصیل میں نظر و فکر سے بے نیاز ہوتے حالانکہ تالی باطل ہے (جمیع تصورات و تصدیقات کی تحصیل میں نظر و فکر سے بے نیاز ہونا)

اس لئے کہ بہت سارے تصورات ایسے ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر و فکر کی حاجت ہے، جیسے کہ ملک، جن، فرشتہ، انسان، حیوان، ہوا وغیرہ کے تصورات یوں ہی بہت ساری ایسی تصدیقات ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر و کسب کی ضرورت ہے۔ جیسے حدوث عالم کی تصدیق اور صانع عالم کے وجود کی تصدیق۔

لہذا معلوم ہوا کہ سارے کے سارے تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔

اسی طرح سے ماتن نے اپنے قول ولا نظریا سے بھی دودعوے کئے ہیں پہلا دعویٰ یہ ہے کہ سارے تصورات نظری نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ ساری تصدیقات نظری نہیں ہیں، یہاں بھی اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے پیش نظر دونوں دعوؤں کو ایک ساتھ جمع کیا گیا ہے۔

جمیع تصورات و تصدیقات کی عدم نظریت کی دلیل آگے آرہی ہے۔

جمیع تصورات و تصدیقات کی عدم بداهت کی ایک دلیل وہ ہے جو صاحب شمس نے پیش کیا ہے جسے صاحب قطبی نے ذکر کیا ہے کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں ورنہ اشیاء میں سے کوئی شے ہمارے لئے مجہول نہ رہتی حالانکہ بہت ساری اشیاء ایسی ہیں جو ہمارے لئے مجہول ہیں۔

لیکن صاحب سلم کو یہ دلیل پسند نہیں ہے اس لئے اسے ترک کر کے دوسری دلیل استعمال کیا ہے۔
منظر علی النظر :- اس عبارت سے مصنف نے نظری کے مفہوم کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ نظری وہ ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو۔
 ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ نظری کی مشہور تعریف ہے۔

قال فی الحاشیة الحق ان البداهة و النظرية :-

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ بداهت و نظریت کے سلسلہ میں مناطقہ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ بداهت و نظریت علم کی صفت ہیں یا معلوم کی یادوں کی۔
 محققین مناطقہ اور مصنف کا قول یہ ہے کہ بداهت و نظریت علم کی بالذات صفت ہیں معلوم کی بالتبع صفت ہیں جب کہ بعض مناطقہ کا خیال اس کے برعکس ہے، مثلاً سید میر شریف جرجانی کا قول یہ ہے کہ بداهت و نظریت معلوم کی بالذات صفت ہیں اور علم کی بالتبع صفت ہیں ملاحسن ابھی متصلاً یہ ثابت کریں گے کہ بداهت و نظریت دونوں کی بالذات صفت ہیں۔
 ملاحسن عبارت مذکورہ سے فرماتے ہیں کہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداهت و نظریت علم کی بالذات صفت ہیں لیکن واسطہ فی العروض کے طریقہ پر معلوم بھی بداهت و نظریت سے مجازاً اور بالتبع متصف ہوتا ہے۔
 ان کی دلیل یہ ہے کہ نظر و فکر سے مقصود معلومات کا علم و انکشاف ہوتا ہے نہ کہ نفس معلومات من حیث ہی کیونکہ ذہن میں نظر و فکر سے علم ہی حاصل ہوتا ہے اور نظر و فکر پر جوشی مرتب ہوتی ہے وہی مقصود ہوتی ہے، لہذا نظر و فکر سے علم ہی مقصود ہوگا تو نظریت بالذات علم کی صفت ہوگی اور بداهت کو نظریت کے مقابلے میں رکھا جاتا ہے۔ لہذا یہ بھی علم کی بالذات صفت ہوگی۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ علم کے واسطے سے معلوم بھی بداهت و نظریت سے متصف ہوتا ہے مثلاً کسی معلوم کا علم بدیہی ہوگا تو علم کی بداهت کے واسطے سے معلوم بھی بالتبع بدیہی ہو جائے گا اگر کسی معلوم کا علم نظری ہوگا تو علم کی نظریت کے واسطے سے معلوم بھی بالتبع نظری ہو جائے گا۔

میر سید شریف کی دلیل یہ ہے کہ نظر و فکر سے اولاً اور بالذات معلوم کا ہی حصول ہوتا ہے من حیث ہی لہذا بداهت و نظریت بالذات معلوم ہی کی صفت ہیں نہ کہ علم کی۔

فلا یرد انه رب شیء :-

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ نظری کی جو تعریف

توقف علی النظر سے کی گئی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ایک شیء بعض کے نزدیک نظری ہوتی ہے جب کہ وہی شیء دوسرے کے نزدیک نظری نہیں ہوتی ہے بلکہ بدیہی ہوتی ہے اسی لئے تو قدسی صفات بزرگوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک کوئی شیء نظری ہوتی ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جنہیں جمیع مطالب کا حصول بلا فکر و نظر کے ہو جاتا ہے لہذا یہاں توقف علی النظر کا معنی نہیں پایا گیا کیوں کہ نظری میں توقف علی النظر کا معنی ہوتا ہے کہ بغیر نظر و فکر کے مطلوب کا حصول نہ ہو اور صاحب قوت قدسیہ کے لئے بلا نظر کے حصول ہو رہا ہے لہذا نظری کی تعریف توقف علی النظر سے کرنا صحیح نہیں ہے۔

وجه الدفع ان علم کل واحد:-

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ بداہت و نظریات بالذات علم کی صفت ہیں اور ہر شخص کا علم دوسرے کے علم کے مغایر ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی کا علم بدیہی ہو نظر و فکر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت قدسیہ ہو اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی کا علم نظری ہو فکر و نظر پر موقوف ہو جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت مذکورہ نہ ہو لہذا ایسے شخص کا علم جو ہوگا وہ نظری ہوگا نظر و کسب پر موقوف ہوگا لہذا نظری کا بدیہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

قد یجاب بالتصرف فی معنی التوقف:-

ملاحسن نے اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ نظری کی تعریف میں توقف علی النظر سے مراد لولواہ لا متنوع کا توقف نہیں ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم ہوتا ہے بلکہ صحیح دخول فاکا توقف ہے جسے اذا وجد فوجد کہا جاتا ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں ہوتا بلکہ جب موقوف علیہ پایا جاتا ہے تو موقوف بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس میں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ موقوف بغیر موقوف علیہ کے پایا جائے۔ جیسے کہ غسل کنوئیں کا پانی ہو جب بھی پایا جاتا ہے اور نہ ہو جب بھی پایا جاتا ہے تو جس کے پاس قوت قدسیہ نہیں ہے اس کا معلوم نظری تحقق نظر کے بعد پایا جائے گا اور جس کے پاس قوت قدسیہ ہے اس کا معلوم بلا نظر کے پایا جائے گا۔

اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ و توقیفہ ان تحقیق المقام ان وجود الطباع النوعية يتقدم علی وجودات الاشخاص سواء كانت فی الخارج او فی الذهن فقد یكون التقدم طبعیا کما قالوا فی وجود الطبيعة للصورة الجسمية فانها علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة للوجود الشخصی لتلك الصورة و علة العلة علة فیكون وجود طبيعة الجسمیه علة لوجود الشخصیه وقد یكون مستتبعا محضا کما فی وجود الانسان المطلق و شخصه.

ترجمہ:- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ طبائع نوعیہ کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہے عام ازیں کہ افراد کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں تو کبھی یہ تقدم طبعی ہوتا ہے جیسا کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود ہیولی کے وجود کے لئے علت ہے اور ہیولی کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہے اور علت کی علت علت ہوتی ہے تو صورت جسمیہ کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہو جائے گا اور طبیعت نوعیہ کا تقدم کبھی متبوع محض کے درجہ میں ہوتا ہے جیسے کہ مطلق انسان کے وجود کا تقدم انسان متشخص پر۔

تشریح:- حاشہ منہیہ میں مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ بداهت و نظریہ علم کی صفات سے ہیں فاضل شارح ملاحسن اپنے قول اقول سے اس کا رد کرنا چاہتے ہیں لیکن رد سے قبل ایک قاعدہ کلیہ کا اثبات کر رہے ہیں جس پر رد کی تقریر مبنی ہے۔

فرماتے ہیں کہ طبیعت نوعیہ یعنی ماہیت کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہوتا ہے خواہ افراد خارج میں موجود ہوں یا ذہن میں اگر افراد کا وجود خارج میں ہے تو افراد کی ماہیت کا وجود خارج میں افراد کے وجود پر مقدم ہوگا اور اگر افراد ذہن میں ہوں تو افراد کی ماہیت کا وجود ذہن میں افراد کے وجود پر مقدم ہوگا بالکل اسی قیاس پر جیسے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت و ماہیت کا وجود ہیولی کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے اور ہیولی کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہونا ہے چونکہ شی کی علت نفس شی کی علت ہوتی ہے لہذا صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود خود صورت جسمیہ کے وجود شخصی یعنی متعین اور متشخص صورت جسمیہ کے وجود کے لئے علت ہو جائے گا۔

فلاسفہ حضرات نے یہ دعویٰ دلیل سے ثابت کیا ہے کہ ہیولی اپنے وجود میں صورت جسمیہ کی ماہیت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشخص اور تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے لہذا صورت جسمیہ کی ماہیت ہیولی پر مقدم ہے اور ہیولی صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہے تو صورت جسمیہ کی ماہیت صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہوگی۔

فقد یكون التقدم طبعياً:-

اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ ماہیت پر افراد کا وجود تقدم ہوتا ہے یہ کبھی تقدم طبعی ہوتا ہے یعنی متاخر اپنے وجود میں مقدم کا محتاج ہو لیکن مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ صورت جسمیہ کی ماہیت کا تقدم ہیولی کے وجود پر۔

واضح رہے کہ تقدم ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم علی۔

تقدم علی:- اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں جس میں مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہو یعنی متاخر اور مقدم کے مابین علیت کا علاقہ پایا جائے جیسے کہ وجود نہار پر طلوع شمس کا تقدم تقدم علی ہے۔

تقدم طبعی اور علی میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول میں مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہیں ہوتا جبکہ ثانی میں لازم ہوتا ہے۔

وقد یكون مستتبعا محضا: - اور کبھی ماہیت کا تقدم افراد و اشخاص پر مستتب محض کے درجہ میں ہوتا ہے۔ یعنی مقدم متبوع ہوتا ہے اور متاخر تابع ہوتا ہے اور دونوں کے مابین علاقہ علیت نہیں پایا جاتا ہے جیسے انسان مطلق کے وجود کا تقدم شخص انسان کے وجود پر کیونکہ یہاں طبیعت نوعیہ یعنی ماہیت انسانیہ کا وجود متبوع ہے اور انسان کے فرد مشخص و متعین مثلاً زید کا وجود تابع ہے، یہاں دونوں میں سے کوئی بھی کسی کے لئے علت و معلول نہیں، البتہ دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہیں۔

وبالجملة یكون الاول اسبق من الثانى وتوقف الاول على علته وترتبه عليها اسبق على توقف الثانى على علته وترتبه عليها ولا شك ان التوقف والترتب نسبة و تغاير النسبة بتغاير المنتسبين فنوقف وجود الطبيعة على علته امر مغاير لذاته لتوقف وجود الشخصية عليها.

ترجمہ: - اور حاصل یہ ہے کہ اول ثانی سے سابق ہے اور اول کا اپنی علت پر توقف اور ترتب دوسرے کے اپنی علت پر توقف و ترتب سے سابق ہے اور کوئی شک نہیں ہے کہ توقف اور ترتب نسبت ہیں اور منتسبین کے تغاير سے نسبت کا تغاير ہوتا ہے تو اپنی علت پر طبیعت کے وجود کا توقف ایسا امر ہے جو شخصیت کے وجود کے اپنی علت پر توقف کے بالذات مغاير ہے۔

تشریح: -

عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طبیعت نوعیہ کا وجود افراد و اشخاص کے وجود پر مقدم ہے اسی طرح سے طبیعت نوعیہ کا اپنی علت پر توقف و ترتب بھی مقدم ہے اشخاص و افراد کے اپنی علت پر توقف و ترتب سے۔ اور فرماتے ہیں کہ توقف اور ترتب نسبت کا نام ہے اور منتسبین کے تغاير سے نسبت میں تغاير ہوتا ہے۔

لہذا طبیعت (موقوف) اور اس کی علت (موقوف علیہ) کے درمیان جو توقف ہے وہ مغاير ہے اس توقف کے جو اشخاص اور ان کی علت کے مابین ہے۔

اس عبارت سے مصنف کا مدعا سمجھنے سے پہلے واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کو سمجھ لینا چاہئے۔

اس کے پہلے اس بحث کی تفصیل پیش کی گئی ہے لیکن تسہیل فہم کے لئے دوبارہ اس کا اجمالی ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

واسطہ فی العروض: - اس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مانی جائے۔

اس میں وصف عارض سے واسطہ حقیقتاً متصف ہوتا ہے اور ذوالواسطہ تبعاً متصف ہوتا ہے یعنی اس میں ہمیشہ

صرف ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صندوق میں بند چیز کی حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطہ فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی صفت ہے اور جو چیز اس میں بند ہے حقیقتاً اس کی صفت نہیں ہے۔

واسطہ فی الثبوت :- اس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطہ میں حقیقتاً کوئی صفت پیدا ہو جائے۔
 واسطہ فی الثبوت کی دو صورت ہوتی ہے ایک صورت میں وصف سے واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں حقیقتاً متصف ہوتے ہیں جیسے قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطہ فی الثبوت ہے تو یہاں حرکت سے ہاتھ اور قلم دونوں حقیقتاً متصف ہیں اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وصف عارض سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے۔
 واسطہ بالکل ہی متصف نہیں ہوتا بلکہ صرف سفیر محض ہوتا ہے جیسے صباغ جب کپڑا رنگتا ہے تو رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے نہ کہ صباغ۔

یہ ذہن نشین کر لینے کے بعد ملاحظہ کا مدعا آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ ماہیت اور طبیعت کا اپنی علت پر توقف اور شئی ہے اور اشخاص و افراد کا اپنی علت پر توقف اور ترتب اور شئی ہے یعنی دونوں توقف میں مغایرت قطعی اور یقینی ہے یعنی توقف اور ترتب سے طبیعت مطلقہ بذاتہ متصف ہوتی ہے اور افراد و اشخاص بھی بذاتہ متصف ہوتے ہیں لہذا دونوں میں سے کسی کا بھی توقف دوسرے کے توقف و ترتب کے تابع نہیں ہو سکتا ایسی طبیعت جو کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ کے لئے ہوتی ہے بلکہ واسطہ فی الثبوت کی شق اول کے طریقہ پر دونوں بالذات حقیقتاً توقف و ترتب سے متصف ہوتے ہیں۔

واذا تمهد هذا فنقول ان المكتسب انما يكون الطبائع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسية ولا مكتسبة كما سيأتي تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب فالطبائع الكلية التي هي مرتبة المعلوم من المكتسب اذا قيست الى علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب بالنظر الى علتها وهي الكاسب والطبائع الجزئية القائمة بالذهن التي هي مرتبة العلوم تكون مسبقة بهما بالنظر اليها ولا يكون الاول واسطة في العروض للثاني فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب كما بينا بل انما يتصور الواسطة في الثبوت.

ترجمہ :- اور جب یہ تمہید ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ طبائع کلیہ ہی مکتب ہوتی ہیں کیونکہ جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکتب جیسا کہ عنقریب اس کی تحقیق آئے گی اور کاسب مکتب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہے تو وہ طبائع کلیہ جو معلوم کے درجے میں ہیں یعنی مکتب جب ان کی علت کی جانب قیاس کیا جائے گا تو اپنی علت کی طرف نظر کرتے ہوئے توقف و

ترتیب کے لحاظ سے سابق ہوں گی اور طبائع کلیہ کی علت کا سبب ہے اور وہ طبائع جزئیہ جو ذہن کے ساتھ قائم ہیں اور علوم کے درجے میں ہیں وہ ان دونوں (توقف و ترتیب) میں اپنی علت کی طرف نظر کرتے ہوئے مسبوق ہوں گی تو اول ثانی کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہوگا کیونکہ واسطہ فی العروض میں وصف کا تعدد نہیں ہوتا ہے اور یہاں پر توقف و ترتیب کے وصف میں تعدد ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ یہاں پر واسطہ فی الثبوت ہی متصور ہوگا۔

تشریح:- مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ کلی ہی کا سبب اور مکتب ہوتی ہے اور جزئی نہ کا سبب ہوتی ہے نہ مکتب جزئی کا سبب اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ جو کسی دوسری شے کے لئے کا سبب ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فکر و نظر اور ترتیب کے قابل ہو اور جزئی میں ترتیب نہیں ہوتی ہے لہذا اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس سے کسی شے کا حصول ہو اور جزئی مکتب اس لئے نہیں ہوتی کہ اگر مکتب ہوگی تو اس کے لئے کوئی کا سبب ضرور ہوگا جس سے کہ جزئی کی تحصیل ہو اب کا سبب یا جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو کا سبب اور مکتب میں عینیت ہوگی یا غیریت ہوگی اگر عینیت ہے تو یہ دور کو سترم ہے اگر غیریت ہے تو پھر دونوں میں مباحث پائی جائے گی اور ایک امر مبائن سے دوسرے امر مبائن کی تحصیل نہیں ہو سکتی اور اگر کا سبب کلی ہے تو پھر وہ عام ہوگا اور عام سے خاص کی معرفت نہیں ہوتی۔

مقصود کا خلاصہ یہ ہے کہ طبیعت نوعیہ کا وجود و وجود شخصہ پر سابق ہے اور طبیعت نوعیہ کا علت پر توقف شخصہ کے علت پر توقف کے مغایر ہے اور مکتب طبائع کلیہ ہی ہوتی ہیں نہ کہ طبائع جزئیہ کیوں کہ جزئی کا سبب اور مکتب نہیں ہوتی اور کا سبب مکتب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہے تو وہ طبائع کلیہ جو معلوم کے درجے میں ہیں اپنی علت سے مسبوق اور متاخر ہوں گی اور افراد شخصہ سے مقدم ہوں گی۔ اور طبیعت کلیہ توقف اور احتیاج الی العلة میں افراد شخصہ کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہوگی کیوں کہ واسطہ فی العروض میں وصف میں تعدد نہیں ہوتا، جیسے کہ جالس سفینہ، کیوں کہ حرکت واحدہ سفینہ کی طرف بالذات منسوب ہے اور جالس سفینہ کی طرف بالعرض تو یہاں پر حرکت میں کوئی تعدد نہیں ہے۔

لیکن طبیعت نوعیہ اور شخصہ میں ترتیب اور توقف کا تعدد موجود ہے اس لئے کہ شخصہ کا وجود طبیعت کلیہ پر موقوف ہے اور طبیعت کلیہ اپنی علت پر موقوف ہے لہذا یہاں پر واسطہ فی الثبوت کی شق اول متحقق ہوگی اور توقف سے علم اور معلوم دونوں بالذات متصف ہوں گے۔

فحينئذ ما قال المصنف ان البداة والنظرية من صفات العلم باطل فان الظاهر منه الحصر فان كونهما صفتين للعلم لا ينكر فالحق انهما صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة في العروض والمعلوم فقط بمعنى نفى الواسطة مطلقا فان التوقف له عليها بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود الطبيعة التي هي مرتبة وجود المعلوم

بعديه بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت.

ترجمہ:- تو اس وقت جو مصنف نے کہا ہے کہ بداهت و نظریہ علم کی صفات سے ہیں باطل ہے کیونکہ مصنف کی عبارت سے ظاہر حصر ہے حالانکہ ہم ان دونوں کے صفت علم ہونے کے منکر نہیں ہیں۔

تو حق یہ ہے کہ بداهت و نظریہ علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں اور صرف معلوم کی صفت ہیں مطلق واسطہ کی نفی کے معنی میں (واسطہ فی العروض والثبوت) کیوں کہ معلوم کا توقف علت پر ذات معلوم کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے اور بداهت و نظریہ علم کی صفت ہیں اس مرتبہ طبیعت کے توقف کے بعد جو کہ معلوم کا مرتبہ ہے اور یہ بعدیت بالذات ہے تو علم میں واسطہ فی الثبوت متحقق ہوگا۔

تشریح:- ملاحظہ فرمائیے کہ ہماری مذکورہ تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ مصنف کا یہ قول ایک باطل قول ہے کہ بداهت و نظریہ علم ہی کی بالذات صفت ہیں کیونکہ مصنف کی عبارت سے انحصار ظاہر ہوتا ہے حالانکہ ہم بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ بداهت و نظریہ علم کی صفت ہیں۔ لیکن ہم انحصار کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بداهت و نظریہ علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں اور حق بھی یہی ہے کہ بداهت و نظریہ علم دونوں کی بالذات صفت ہیں، واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں اور بلا واسطہ صرف معلوم کی صفت ہیں کیونکہ معلوم کا توقف اپنی علت یعنی کاسب پر بالذات ہے، بیچ میں کوئی واسطہ نہیں اور علم کی صفت ہیں جبکہ اس سے پہلے وجود طبیعت یعنی مرتبہ وجود معلوم اپنی علت پر موقوف ہو جائے اس توقف کے بعد یہ علم کی صفت ہونگی واضح رہے کہ یہاں بعد سے بعدیت بالذات یعنی تاخر ذاتی مراد ہے تاخر زمانی مراد نہیں تو اس صورت میں بداهت اور نظریہ علم سے معلوم اور علم دونوں متصف ہوں گے البتہ ذات معلوم علم کے لئے واسطہ فی الثبوت ہوگی۔

والا لدار فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتين بل بمراتب غير متناهية فان الدور مستلزم للتسلسل توضيح بيان الاستلزام يكون بثلاث مقدمات مسلمة بدیهية الاولى ان ذات الشئ نفسه والثانية ان الموقوف والموقوف عليه يجب ان يكونا متغايرين والثالثة ان الحكم الثابت للشئ ثابت لذاته.

ترجمہ:- ورنہ دور لازم آئے گا تو دو مرتبوں سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شئی کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل مستلزم ہے۔ استلزام تسلسل کی توضیح تین ایسے مقدمات سے ہوگی جو مسلم الثبوت اور بدیہی ہیں، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شئی نفس شئی ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے متغایر ہوں تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو حکم شئی کے لئے ثابت ہوگا وہ ذات شئی کے لئے بھی ثابت ہوگا۔

تشریح:- والا لدار:- ماتن نے اس عبارت سے جمیع تصورات و تصدیقات کے نظریہ نہ ہونے کی دلیل پیش

کی ہے فرماتے ہیں کہ سارے کے سارے تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہیں ورنہ دور لازم آئے گا اور دور محال ہے۔
دور کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بطریق دور کسی شیئی نظری کا اکتساب ہو تو دو مرتبہ سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شیئی کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے۔

یہ بحث سمجھنے سے پہلے دور کا مفہوم اور اس کی قسموں اور اس کے کچھ متعلقات کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔
دور کی تعریف: - توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء کسی شیئی کا ایسی شیئی پر موقوف ہونا کہ وہ شیئی خود اس شیئی پر موقوف ہو۔

دور کے اقسام: - دور کی دو قسمیں ہیں: (۱) دور مصرح (۲) دور مضمر۔

دور مصرح: - وہ دور ہے جس میں شیئی کا توقف نفس شیئی پر ایک درجے سے ہو جیسے توقف ہو ب پر اور ب موقوف ہو ا پر۔
دور مضمر: - وہ دور ہے جس میں شیئی کا توقف نفس شیئی پر دو درجے سے ہو یا کثیر درجات سے ہو جیسے توقف ہو ب پر ب موقوف ج پر ج موقوف آ پر۔

یہاں یہ خیال رہے کہ دور کی قسم اول میں شیئی کا تقدم نفس شیئی کے اوپر دو مرتبوں سے ہوتا ہے اور قسم ثانی میں شیئی کا تقدم نفس شیئی پر کثیر مراتب سے ہوتا ہے۔

اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو شیئی موقوف علیہ سے مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ سے ایک مرتبے میں مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے دو مرتبوں میں مقدم ہوتی ہے جیسے آ اگر ب پر موقوف ہو تو ب موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لہذا ب آ سے مقدم ہوگا اور ب کا پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا پھر ب اگر موقوف ہو جائے آ پر تو ب آ موقوف علیہ ہوگا اور ب سے مقدم ہوگا اور آ کا پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا اور چوں کہ دونوں آ ایک ہی ہیں لہذا آ کا پر تقدم دو مرتبوں سے ہوگا لہذا لازم آیا کہ شیئی کا تقدم خود شیئی پر اس دور مصرح میں دو مرتبوں سے ہو جائے۔ اور شیئی اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہو جائے۔

اور دور کی قسم ثانی جو کہ دور مضمر ہے اس میں شیئی کا تقدم شیئی پر کم از کم تین اور زیادہ سے زیادہ غیر متناہی مراتب سے لازم آتا ہے دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے اور تسلسل بھی محال ہے کیوں کہ اس میں امور غیر متناہیہ کا دفعۃً واحدہ استحضار لازم آتا ہے جو کہ امر محال ہے۔

بہر حال دور میں شیئی کا تقدم نفس شیئی پر دو مرتبوں سے لازم آتا ہے اور یہ تقدم کا سب سے کم تر درجہ ہے اور انتہائی درجہ یہ ہے کہ غیر متناہی مراتب سے تقدم الشيء على نفسه کا استحالة لازم آتا ہے اسے ثابت کرنے کے لئے ملاحسن نے تین تسلیمی واقعی مقدمات کو بیان کیا ہے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شیئی اور شیئی میں عینیت ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور

موقوف علیہ میں مغائرت ہے، تیسرا یہ ہے کہ جو حکم شی کے لئے ثابت ہے وہ نفس شی کے لئے بھی ثابت ہے۔
دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے اور تسلسل باطل ہے۔
بطلان تسلسل پر آگے دلیل آرہی ہے۔

وبعد تمہیدھا نقول ان اذا كان موقوفاً علی 'ب' و 'ب' علی 'ا' فیلزم ان یکون 'ا' موقوفاً
علی ذاته و الموقوف و الموقوف علیہ متغیران فیکون 'ا' و ذاته متغیرین فیحصل صح امران فی
نفس الامر ثم ان 'ا' و ذاته متحدان بحکم المقدمة الاولى فکما توقف 'ا' علی ذاته یتوقف ذاته
علی ذاتها بحکم المقدمة الثالثة فیلزم توقف ذات 'ا' علی ذاتها و الموقوف و الموقوف علیہ
متغیران فیکون ذات 'ا' و ذات ذات 'ا' متغیرین فیحصل ثلثة امور موجودة مرتبة و هكذا فیلزم
امور موجودة غیر متناہیة مرتبة و هو التسلسل و حینئذ یلزم تقدم الشئ علی نفسه بمراتب
غیر متناہیة باستعانة تلک المقدمات بالضرور۔

ترجمہ :- اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب 'ب' پر موقوف ہوگا اور 'ب' پر موقوف ہوگا تو لازم آئے گا کہ اپنی
ذات پر موقوف ہو جائے اور موقوف موقوف علیہ متغیر ہوتے ہیں تو اور ذات ادنوں متغیر ہوں گے تو اس وقت نفس الامر
میں دو امر (ا اور ذات ا) حاصل ہوں گے پھر پہلے مقدمے کی رو سے اور ذات ادنوں متحد ہوں گے تو جیسے موقوف ہے
اپنی ذات پر تو ا کی ذات موقوف ہوگی اپنی ذات پر تیسرے مقدمے کی رو سے تو ذات ا کا توقف اپنی ذات پر لازم آئے گا
اور موقوف موقوف علیہ متغیر ہوتے ہیں تو ا کی ذات اور ا کی ذات کی ذات متغیر ہوں گے تو اب تین امور (ا، ذات ا،
ذات ذات ا) حاصل ہوں گے جو موجود اور مرتب ہوں گے تو لازم آئے گا کہ ایسے امور موجود ہوں جو غیر متناہی مرتب ہوں
اور یہی تسلسل ہے اور اس وقت ان مقدمات کی استعانت سے غیر متناہی مراتب سے شی کا تقدم اپنی ذات پہ لازم آئے گا۔
تشریح :- شارح نے مقدمات ثلثہ کی تمہید کے بعد یہاں سے یہ ثابت کیا ہے کہ دور تسلسل کو مستلزم ہے بلفظ دیگر دور
کی صورت میں لازم آئے گا کہ شی اپنی ذات پر غیر متناہی مراتب سے مقدم ہو جائے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً "۲" جب "ب" پر موقوف ہو اور "ب" بھی "ا" پر موقوف ہو تو لازم آئے گا کہ "ا" اپنی
ذات پر موقوف ہو جائے تو نفس "ا" یہاں موقوف ہو اور "ا" کی ذات موقوف علیہ ہوئی اور چونکہ مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ موقوف
اور موقوف علیہ کے درمیان مغائرت ضروری ہے لہذا "ا" اور اس کی ذات کے درمیان مغائرت ہوگی اور نفس الامر میں "ا" اور
اس کی ذات دو امر متغیر ہوں گے اور مقدمہ اولیٰ چونکہ یہ تھا کہ ذات شی اور نفس شی ایک ہی چیز ہے اس بنیاد پر یہاں نفس "ا"
اور اس کی ذات ایک ہی شی ہوگی اور دونوں میں اتحاد ہوگا اور مقدمہ ثالثہ یہ تھا کہ جو حکم خود شی (نفس شی) کے لئے ثابت ہوگا وہی

حکم بعینہ اس کی ذات کے لئے بھی ثابت ہوگا لہذا جس طرح ”ا“ اپنی ذات پر موقوف ہے اسی طرح ”ا“ کی ذات خود اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو یہاں پر ”ذات ا“ موقوف ہوئی اور ”ذات ا“ کی ذات یعنی ”ذات ذات ا“ موقوف علیہ ہوگی اب مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے ”ذات ا“ اور ”ذات ذات ا“ کے درمیان مغایرت ہوگی اور اس صورت میں تین امور متغائرہ مرتب ہو کر موجود ہوں گے۔ (۱) ”ا“ (۲) ”ذات ا“ (۳) ”ذات ذات ا“ اور مقدمہ اولیٰ کی وجہ سے ”ذات ا“ اور ”ذات ذات ا“ دونوں متحد ہوں گے اور مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے جو حکم ”ذات ا“ کے لئے ثابت تھا وہی حکم ”ذات ذات ا“ کے لئے بھی ثابت ہوگا لہذا جس طرح ”ذات ا“ اپنی ذات پر موقوف تھی اسی طرح ”ذات ذات ا“ بھی اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو ”ذات ذات ا“ موقوف ہوگی اور ”ذات ذات ا“ کی ذات یعنی ”ذات ذات ذات ا“ موقوف علیہ ہوگی اور مقدمہ ثانیہ چونکہ یہ تھا کہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے لہذا ”ذات ذات ا“ اور ”ذات ذات ذات ا“ کے درمیان بھی مغایرت ہوگی اس طرح چار امور متغائرہ مرتب ہو کر موجود ہوئے۔ (۱) ”ا“ (۲) ”ذات ا“ (۳) ”ذات ذات ا“ (۴) ”ذات ذات ذات ا“ علیٰ هذا القیاس یہ سلسلہ مقدمات ثلاثہ کی روشنی میں غیر نہایت تک دراز ہوگا اور امور غیر متناہیہ مرتب ہو کر نفس الامر میں موجود بالفعل ہوں گے اور یہی تسلسل ہے لہذا ثابت ہوا کہ دور مستلزم تسلسل ہے۔ وهو المطلوب۔

و اورد علیہ بان الموقوف والموقوف علیہ وان كانا متغیرین فی نفس الامر ولكن لا يلزم علی تقدیر الدور واجیب بان الدور اذا وقع فی نفس الامر فيكون مجامعا لجميع المقدمات الواقعية فيلزم باستعانتها المطلوب۔

ترجمہ :- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ نفس الامر میں اگرچہ متغائر ہوتے ہیں لیکن مغایرت دور کی تقدیر پر لازم نہیں آئے گی۔

اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا گیا ہے کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو یہ تمام مقدمات واقعہ کو جامع ہوگا تو مذکورہ مقدمات کی استعانت سے مطلوب (امور غیر متناہیہ کا تحقق) لازم آئے گا۔

تشریح :- ملا حسن نے عبارت مذکورہ سے وہ اعتراض جو سید السند میر شریف جرجانی نے شرح مطالع کے حاشیہ میں نقل کیا ہے پیش کیا ہے۔

میر صاحب کا یہ اعتراض درحقیقت دوسرے مقدمہ موقوف اور موقوف علیہ کی مغایرت پر منع ہے۔ فرماتے ہیں کہ موقوف اور موقوف علیہ اگرچہ نفس الامر میں متغائر ہوتے ہیں لیکن دور کی تقدیر پر دونوں میں اتحاد ہونے کی وجہ سے مغایرت متحقق نہیں ہوگی لہذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے تو امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔ واجیب بان الدور :- اس عبارت سے شارح نے منع کا جواب پیش کیا ہے۔

جواب سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ جوشی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ امور واقعیہ کے ساتھ ضرورتی ہے لہذا اب جواب کی تقریر یہ ہوگی کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو وہ امور واقعیہ میں سے ہوگا نہ کہ امور اعتباریہ میں سے اور جمیع مقدمات واقعیہ کو جامع ہوگا تو ان دونوں مقدمات واقعیہ کی استعانت سے اجتماع ذوات ضرور لازم آئے گا جس سے امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم آجائے گا۔

وفیه ان الامر المفروض فی نفس الامر لا يلزم ان يكون مجامعا لما فیها مع قطع النظر عن الفرض الاتری انا اذا فرضنا زیاء اناحقا فی نفس الامر فلا یجامع القضية الحققة التي هی قولنا لا شیء من الانسان بناحق.

ترجمہ:- اور اس جواب میں یہ ہے کہ وہ امر جسے نفس الامر میں فرض کیا جائے گا اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ تمام امور نفس الامر کو جامع ہو امور فرضیہ سے قطع نظر کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ جب ہم زید کا نفس الامر میں ناحق ہونا فرض کر لیں تو یہ قضیہ حقہ واقعیہ لا شیء من الانسان بناحق کو جامع نہیں ہوگا۔

تشریح:- عبارت مذکورہ سے شارح نے منع کے جواب پر نقد و جرح کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ وہ امور جو واقع میں اعتبار معتبر اور انتزاع منزوع کے بغیر حقیقتاً موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعیہ کو جامع ہوتے ہیں اور وہ امور جو واقع میں فرضی ہوتے ہیں اور اعتبار معتبر اور انتزاع منزوع سے موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعیہ کو جامع نہیں ہوتے جیسے کہ جب ہم واقع میں زید کا ناحق ہونا فرض کر لیں تو یہ لا شیء من الانسان بناحق جو کہ امر نفس الامری ہے کو جامع نہیں ہوگا صورت مسئلہ میں دور کا حال یہی ہے کیوں کہ یہ حقیقت میں معدوم ہے اور اس کا وجود صرف فرض فارض اور اعتبار معتبر سے ہے لہذا یہ مقدمات واقعیہ کو جامع نہیں ہوگا لہذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے گا تو اب امور غیر متناہیہ کا اجتماع بھی لازم نہیں آئے گا۔

اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتوفیقه ان کلام المصنف ہنہا صاف عن الكدورات فان مقصوده ان الاکتساب فی نفس الامر بلا فرض الفارض وتقدير المقدر اذا كان علی طریق الدور فباستعانة تلک المقدمات الحققة يلزم الاستلزام فی نفس الامر فحاصل کلامہ انه ليس الكل فی نفس الامر بلا فرض الفارض نظریا والا يلزم الدور فیها فيلزم التسلسل فیها مع قطع النظر عن الفرض فيلزم تقدم الشیء علی نفسه بمراتب غیر متناہیة فی نفس الامر و هو باطل قطعاً.

ترجمہ:- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ مصنف کا کلام یہاں پر کدورات سے بالکل صاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ بلا فرض فارض اور تقدیر مقدر کے جب اکتساب نفس الامر میں دور کے

طریقے سے ہوگا تو ان مقدمات حقہ کی استعانت سے نفس الامر میں اتلزام ضرور ہوگا۔

تو مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات و تصدیقات بلا فرض فاض کے نفس الامر میں نظری نہیں ہیں، ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شئی کا نفس شئی پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعاً باطل ہے۔

تشریح: - اس عبارت سے ملا حسن رد کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ جب کتاب نفس الامر میں بلا فرض فاض اور اعتبار معتبر کے حقیقتاً دور کے طریقے سے ہوگا تو نفس الامر میں ان مقدمات واقعیہ کی معاونت سے امور غیر متناہیہ کا ترتیب لازم آئے گا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب دور نفس الامر میں فرض کیا جائے گا تو مقدمات کی استعانت سے مذکورہ خرابی لازم آئے گی کہ یہ اعتراض ہو کہ دور فرضی، نفس الامر ہے اور مقدمات حقہ واقعی نفس الامری لہذا دونوں ایک ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتے۔

مصنف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات و تصدیقات بلا اعتبار معتبر اور فرض فاض نفس الامر میں اور حقیقت میں نظری نہیں ہیں ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شئی کا نفس شئی پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعی طور پر باطل ہے۔ لہذا مصنف کی عبارت ہر طرح کے کدورات اور مناقشات سے محفوظ ہے۔

او تسلسل وهو ای التسلسل باطل لان عدد التضعیف ای تضعیف العدد اذا ضعفناه ازید من العدد الاصل الذی ضعفناه وکل عددین احدهما ازید من الآخر فزیادة الزائد بعد انصرام جمیع احاد المزیید علیہ فالعدد الذی حصل بعد التضعیف لا يتصور زیادته علی المضعف الا بعد انصرام جمیع احاده واستدل علیہ بقوله فان المبدء لا يتصور علیہا الزیادة لانها اما ان تكون فی جانب قبله او بعده علی الاول لم یکن المبدء مبدءاً وعلی الثانی یلزم کون العدد وسطاً بین الواحد والاثنين وعود الی الشق الاخیر و هو قوله والاوسط کلها منتظمة متوالیة فلا يتصور الزیادة فیها لاختلال النظم فحینئذ لو کان المزیید علیہ غیر متناہ لزم الزیادة فی جانب عدم التناهی وهو باطل وتناهی العدد یستلزم تناهی المعدود فتدبر.

ترجمہ: - یا تسلسل لازم آئے گا اور وہ یعنی تسلسل باطل ہے اس لئے کہ عدد تضعیف یعنی عدد کی تضعیف جب ہم اس کو دوگنا کریں گے تو وہ اس اصل عدد سے زائد ہوگا جسے ہم نے دوگنا کیا ہے اور دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے زائد ہوگا تو عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام آحاد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی تو وہ عدد جو تضعیف کے بعد حاصل ہوا ہے۔

مضعف پر اس کی زیادتی کا تصور مضعف کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگا اس دعوے پر ماتن نے اپنے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ مبداء پر زیادتی کا تصور نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ زیادتی یا تو مبداء کے ماقبل ہوگی یا مبداء کے بعد ہوگی اول کی بنیاد پر مبداء نہیں رہے گا۔

اور ثانی کی بنیاد پر لازم آئے گا کہ ایک اور دو کے مابین ایک عدد ہو جائے اور یہ آخری شق کی طرف لوٹے گا اور وہ ان کا قول کہ اوساط (درمیانی اعداد) ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور مرتب ہوتے ہیں تو ان کے مابین نظم کے خلل پیدا ہونے کی وجہ سے زیادتی متصور نہیں ہو سکتی تو اس وقت اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو زیادتی جانب عدم تناسلی میں لازم ہوگی اور یہ باطل ہے اور عدد کی تناسلی محدود کی تناسلی کو مستلزم ہوتی ہے۔ فقہ بر۔

تشریح: - اس عبارت سے شارح نے بطلان تسلسل پر دلیل قائم کی ہے۔

تسلسل کے بطلان پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں ان میں سے ایک دلیل برہان تضعیف بھی ہے جسے مصنف نے یہاں پر پیش کیا ہے اور شارح نے اس کی توضیح کی ہے۔

برہان تضعیف سے مطلق امور غیر متناہیہ کا ابطال ہوتا ہے خواہ وہ موجود بالفعل ہوں یا نہ ہوں مرتب ہوں یا نہ ہوں۔ کسی عدد کے دو گنا کرنے کا نام تضعیف ہے اور جس عدد کو دو گنا کیا جائے اسے عدد مضعف کہتے ہیں مثلاً تین کے عدد کو دو گنا کیا جائے تو اسے عدد مضعف کہا جائے گا۔

شارح نے جن مقدمات کی تقدیر پر برہان تضعیف کی توضیح کی ہے وہ تفصیل کے ساتھ آگے آرہے ہیں یہاں مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں اس کی مختصر توضیح کی جا رہی ہے۔

تضعیف کا عدد، مضعف کے عدد سے زائد ہوگا یعنی اس اصل عدد سے جسے دو گنا کیا گیا ہے مثلاً جب ہم چار کے عدد کو دو سے ضرب دے کر دو گنا کریں گے تو آٹھ ہوگا تو آٹھ کا عدد چار کے عدد سے یقینی طور پر زیادہ ہوگا اور ان دونوں عددوں سے آٹھ کے عدد کی چار کے عدد پر جو زیادتی ہوگی وہ مزید علیہ یعنی چار کے عدد کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگی جو کہ چار وحدتوں کا مجموعہ ہے اس لئے کہ اس زیادتی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو عدد زائد کی زیادتی مبداء سے پہلے ہوگی اس صورت میں مبداء مبداء نہیں رہ جائے گا اس لئے کہ جب اس کے پہلے ایک شی پائی گئی تو اب وہ مبداء ہوگی لہذا یہ زیادتی مبداء سے پہلے نہیں ہو سکتی یا یہ زیادتی مبداء کے بعد ہوگی اس کی بظاہر دو شکلیں ہیں (۱) یا تو یہ زیادتی مبداء کے موصلاً بعد ہوگی مثلاً واحد کے فوراً بعد ہوگی اس صورت میں لازم آئے گا کہ واحد اور اثنین کے بیچ میں ایک عدد ہو جائے اور یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اوساط جو کہ منظم اور متوالی ہیں یعنی اپنی اپنی جگہ میں ہیں اور بعض بعض سے متصل اور ایک دوسرے کے بعد ہیں ان میں خلل پیدا ہو جائے گا لہذا یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ زائد کی زیادتی مبداء اور منتہی کے درمیان میں ہو تو اب تیسری صورت

کہ عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام وحدات کے ختم ہونے کے بعد جانب اخیر میں ہی ہونا متعین ہوگئی اور اس کا اپنا اپنی جگہ میں ثابت اور منظم رہیں گے۔

اور جب یہ واضح ہو گیا کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے جمیع وحدات کے ختم ہونے کے بعد ہوگی تو اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو زائد کی زیادتی جانب غیر متناہی میں ہوگی اور جانب عدم متناہی میں زیادت کا وجود باطل ہے کیونکہ زیادتی غیر متناہی کے انصرام کی مقتضی ہے یعنی غیر متناہی مزید علیہ کے جو احاد ہیں ان کے ختم ہونے کے بعد ہی زیادتی کا تحقق ہوتا ہے اور جب احاد کا انصرام و اختتام ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہو جائے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ عدد جو غیر متناہی ہے وہ بھی متناہی ہو جائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ (معدود سے مراد یہاں تصورات و تصدیقات ہیں۔)

هذا برهان التضعيف وتصويره موقوف على عدة مقدمات الاولى ان كل عدد قابل للتضعيف فان كل مرتبة منه انتزاعي وكل ما يصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة والا بطل اللاتقفية وقد ثبت في مقامه وعدد التضعيف زائد على المضعف والثانية ان العدد الزائد لا يتصور زيادته على المزيد عليه الا بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه وبياناً مرانفا في المتن والشرح والثالثة ان كل ما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للعدد بالضرورة سواء كان متناهيًا او غير متناه مرتبًا او غير مرتب.

ترجمة: - یہ برهان تضعیف ہے اور اس کی شکل چند مقدمات پر مبنی ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے کیونکہ عدد کا ہر مرتبہ انتزاعی ہے اور ہر وہ جس کا انتزاع صحیح ہوتا ہے تضعیف کے قابل ہوتا ہے ورنہ لاتقفیت باطل ہو جائے گی حالانکہ یہ اپنی جگہ ثابت ہے اور عدد تضعیف مضعف پر زائد ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مزید علیہ پر عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی متصور ہوگی اور اس کا بیان ابھی ابھی متن اور شرح میں گذر چکا ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شی جو قوت سے فعل کی طرف نکلے گی وہ بالبداهت عدد کا معروض ہوگی خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب۔

تشریح: - شارح نے یہاں سے برهان تضعیف جن مقدمات پر مبنی ہے ان کی توضیح کی ہے۔

برهان تضعیف کل پانچ مقدمات پر مبنی ہے جن میں شارح نے یہاں تین کو صراحت سے بیان کیا ہے اور دو کو نہ بیان کیا ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب مجتمع فی الوجود ہو یا نہ ہو تضعیف کو قبول کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عدد کا ہر درجہ انتزاعی ہوتا ہے اور جو امر انتزاعی ہوتا ہے وہ تضعیف کے قابل ہوتا ہے اور یہ تسلیم

شدہ ہے کہ عدد کی بھی ایسی حد پر متسی نہیں ہوتے جس کے بعد کسی اور عدد کے پائے جانے کا امکان نہ ہو لہذا اگر عدد قابل تضعیف نہ ہو تو یہ بالیقین باطل ہو جائے گی، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تضعیف کا عدد مضعف کے عدد سے زائد ہوتا ہے جیسے دو کی جب تضعیف ہوگی تو چار کا عدد دو کے عدد سے زائد ہوگا کیونکہ چار کل ہے۔ اور دواں کا جزء اور کل جزء سے بڑا ہوتا ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوں اسے قابل میں دلیل سے واضح کیا گیا ہے۔ چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ جو بھی چیز موجود بالفعل ہوگی اسے ضرور عارض ہوگا یعنی وہ معدود ضرور ہوگی، پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ عدد کی تنہا معدود کی تنہا مستلزم ہوتی ہے۔

و اذا تمہد هذا فنقول يلزم بالنظر الى المقدمتين الاوليين ان كل عدد غير متناه قابل للتضعيف وعدد التضعيف زائد ولا يتصور الزيادة الا بعد انصرام جميع احاد المزيدي عليه والانصرام يقتضي التناهي واذا ثبت تناهي جميع الاعداد يلزم تناهي جميع المعدودات بحكم المقدمة الثالثة فان الزيادة والنقصان والتناهي والتناهي من خواص الكم بالذات والتمكّم بالعرض.

ترجمہ:- اور جب یہ تمہید ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے دونوں مقدموں کے لحاظ سے ہر غیر متناہی عدد قابل تضعیف ہے اور تضعیف کا عدد زائد ہوتا ہے اور زیادتی کا تصور مزید علیہ کے جمع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے اور انصرام تنہا کا مقتضی ہوتا ہے اور جب اعداد کی تنہا ثابت ہوگئی تو مقدمہ ثالث کے لحاظ سے جمع معدودات کی تنہا لازم ہوگی کیونکہ زیادت اور نقصان تنہا اور لا تنہا کم کے بالذات خواص ہیں اور متکمّم کے بالعرض خواص ہیں۔

تشریح:- شارح نے عبارت مذکورہ سے مقدمات کی روشنی میں برہان تضعیف کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ شروع کے دونوں مقدمات کے لحاظ سے ہر عدد متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو قابل تضعیف ہے اور عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہے اور یہ انصرام و اختتام تنہا کا مقتضی ہے لہذا لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہو جائے اور مقدمہ ثالث کی رو سے لازم آتا ہے کہ اعداد کی تنہا سے معدودات غیر متناہیہ بھی متناہی ہو جائیں، کیونکہ زیادت و نقصان تنہا اور لا تنہا کم یعنی اعداد کے بالذات خواص ہیں اور متکمّمات (معدودات) کے بالعرض اور بالتبع خواص ہیں لہذا اول کی تنہا سے ثانی کی بھی تنہا لازم آئے گی ورنہ لازم آئے گا کہ معدودات غیر متناہی ہوں اور اعداد متناہی ہوں تو ملزوم کی عدم تنہا لازم آئے گی لازم کی عدم تنہا کے بغیر اور یہ نہیں ہو سکتا۔ وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية في ذيل قوله فتدبر اشارة الى منع وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون التضاعف خاصة المتناهي دون غيره انتهى وذلك لما قلنا في المقدمة

الاولی وبهذا التقرير يتنقح ما فى الحاشية الاخرى وهو انه لا شك ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة او غير مرتبة مجتمعة فى الوجود او متعاقبة تكون معروضة للعدد بالضرورة لكون مراد المصنف من الامور المتعاقبة الامور المتعاقبة الماضية فانها خارجة من القوة الى الفعل دون المستقبل الغير المتناهية المتعاقبة على طريق المتكلمين القائلين بابدية العالم.

ترجمہ :- اور اس تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو حاشیہ میں ماتن کے قول قدر کے ذیل میں ایک منع کے اشارہ کے طور پر واقع ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ تضعیف متناہی کا خاصہ ہونہ کہ غیر متناہی کا اس کے اندفاع کی وجہ وہی ہے جسے ہم نے پہلے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ (ہر عدد قابل تضعیف ہے)

اور اس تقریر سے وہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا جو دوسرے حاشیے میں ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناہیہ خواہ وہ مرتب ہوں یا نہ ہوں وجود میں مجتمع ہوں (ایک زمانے میں موجود ہوں) یا متعاقب (ایک زمانے میں موجود ہوں) اور دوسرے میں معدوم) بالبداهت عدد کے معرض ہوتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ سے مصنف کی مراد وہ امور ہیں جو جانب ماضی میں ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ ماضیہ ہی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں نہ کہ وہ امور غیر متناہیہ جو مستقبل میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں ان متکلمین کے طریقے پر جو ابدیت عالم کے قائل ہیں۔
تشریح :- وبهذا التقرير يندفع.

ماتن نے اپنے حاشیہ منہیہ میں برہان تضعیف کے مقدمات میں سے جو ایک مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے اس پر ایک منع وارد کیا ہے اور یہاں لفظ تدبر سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ تضعیف عدد متناہی کا خاصہ ہونہ کہ غیر متناہی کا اس صورت میں عدد غیر متناہی قابل تضعیف نہیں ہوگا لہذا برہان تضعیف عدد غیر متناہی پر جاری نہیں ہوگی تو اب غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ برہان تضعیف کے مقدمات کی ہم نے جو توضیح کی ہے اور جو یہ ثابت کیا ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی ہو قابل تضعیف ہے اس سے مصنف نے حاشیہ منہیہ میں جو منع پیش کیا ہے وہ دور ہو گیا۔

وبهذا التقرير يتنقح ما فى الحاشية الاخرى.

اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے برہان تضعیف کے مقدمات کی تفصیل میں جو یہ مقدمہ ذکر کیا ہے کہ ہر وہ شئی جو قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معرض ہوگی اس سے وہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا جو مصنف نے دوسرے حاشیہ میں ذکر کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناہیہ خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود بالفعل ہوں جیسے وہ نفوس ناطقہ جو اجسام سے مفارق ہو گئے ہیں یا وہ ایک زمانے میں موجود بالفعل نہ

ہوں بلکہ ان میں سے ہر ایک ایک زمانے میں موجود ہو اور دوسرے زمانے میں معدوم ہو جیسے کہ حرکات فلکیہ یہ سب امور غیر متناہیہ بالبداهت عدد کے معرض ہوں گے اور ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے لہذا دلیل مذکور مطلق امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی کیونکہ مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے وہ امور ہیں جو زمانہ ماضی میں یکے بعد دیگر آچکے ہیں لہذا یہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہو گئے ہیں یہ اور بات ہے کہ سب ایک زمانے میں موجود نہیں ہیں اور ہر وہ شے جو قوت سے فعل کی طرف خارج ہو اس میں برہان تضعیف جاری ہوتی ہے لہذا ان میں بھی جاری ہوگی۔

مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے امور غیر متناہیہ مستقبلہ نہیں ہیں کیوں کہ ایسے امور جو زمانہ مستقبل میں غیر متناہی ہوں گے ان میں برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیوں کہ وہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے قائل بعض وہ متکلمین ہیں جو ابدیت عالم کے قائل ہیں اس تقدیر پر زمانہ مستقبل میں امور غیر متناہیہ وجود میں آتے رہیں گے لیکن خارج میں وہ موجود بالفعل متناہی ہی ہوں گے لیکن لا تقفیت کے معنی میں ان پر غیر متناہی کا اطلاق ہو سکتا ہے لا تقفیات ان امور کو کہا جاتا ہے جو خارج میں متناہی ہو کر ہی پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبے کا پایا جانا ممکن ہو لیکن سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں چوں کہ ایسے امور غیر متناہیہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے اس لئے اس میں برہان تضعیف جاری نہیں ہوتی۔

خیال رہے کہ عالم کی ابدیت کا قول فاسد ہے۔

نعم یجری فیہا علی طریق الحکماء القائلین بالمعیۃ الدہریۃ فی عالم الدہر فانہا خارجۃ من القوۃ الی الفعل علی سبیل التمایز فان القدر الضروری ان کل ما ینخرج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التمایز لابد ان یکون معروضاً للعدد سواء کان التمایز فیہ بحسب الماہیۃ او الوجود الخارجی او الوجود الذہنی او الالتفات فقط کما فی الممتنعات فان شریک الباری والخلاء بعد التصور و الالتفات یكونان معروضین للثانیۃ و کذا الاجزاء الانتزاعیۃ للمتصل الواحد المتناہی او غیر المتناہی انما تكون معروضۃ للعدد بعد الانتزاع و الالتفات نعم قبل الانتزاع مصححة لمعروضیۃ العدد۔

ترجمہ :- ہاں برہان تضعیف امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں ان حکماء کے طریقے پر جاری ہوتی ہے جو عالم دہر میں معیت دہریہ کے قائل ہیں کیوں کہ ایسے امور غیر متناہیہ مستقبلہ جو زمانے میں موجود ہیں وہ علی سبیل التمایز قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر وہ جو قوت سے فعل کی طرف علی سبیل التمایز خارج ہوگا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ عدد کا معرض ہو خواہ اس میں تمیز ماہیت کے اعتبار سے ہو یا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو یا صرف التفات کے

اعتبار سے جیسا کہ ممتعات میں ہوتا ہے کیونکہ شریک باری اور خلا تصور و التفات کے بعد ہی اثنییت کے معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناہی ہو یا غیر متناہی کے اجزاء انتزاعیہ بھی انتزاع اور التفات کے بعد ہی عدد کا معروض ہوتے ہیں تاہم قبل انتزاع عدد کے معروض بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

تشریح:- ماقبل میں علم باری تعالیٰ کی بحث میں اس کی تشریح گزر چکی ہے کہ حکماء معیت دھریہ کے قائل ہیں یعنی یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے خواہ ترتیب زمانی ہو یا طبعی۔

ملاحسن نعم یجری فیہا علی طریق الحکماء سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ حکماء جو معیت دھریہ کے قائل ہیں ان کے قول کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں برہان تضعیف جاری ہوگی کیوں کہ یہ سب علی سبیل التماز قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اور ہر وہ شئی جو تماز کے طور پر قوت سے فعل کی طرف آئے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس پر عدد عارض ہو اور وہ عدد کا معروض بنے عام ازیں کہ ان میں امتیاز ماہیت کے اعتبار سے ہو جیسے کہ انسان، فرس، حمار، وغیرہ میں بحسب الماہیت تماز اور اختلاف پایا جاتا ہے یا وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے تماز ہو جیسے کہ زید، عمر، بکر وغیرہ میں امتیاز وجود اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہی ہوتا ہے یا امتیاز وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو جیسے کہ وہ افراد جو موجود فی الخارج ہیں جب وہ موجود فی الذہن ہوتے ہیں تو وہ ذہن میں بھی ایک دوسرے سے تماز ہوتے ہیں یا ان میں امتیاز التفات اور توجہ عقل سے ہو جیسے کہ ممتعات میں کیوں کہ شریک الباری اور خلا میں امتیاز التفات سے ہوتا ہے اور اس کے بعد ہی یہ اثنییت کا معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناہی ہو یا غیر متناہی اس کے اجزاء انتزاعیہ بھی بعد انتزاع اور بعد التفات ہی عدد کا معروض بنتے ہیں جیسے کہ جسم کے اجزاء انتزاعیہ خط، سطح، نقطہ، یا کرہ کے اجزاء انتزاعیہ قطب، محور، منطقہ، دائرہ کا امتیاز یا ان کی معروضیت یہ بعد انتزاع اور التفات ہی ہوتی ہے قبل انتزاع نہیں ہوتی، تاہم ان میں یہ صلاحیت (بالقوة) پائی جاتی ہے کہ یہ قبل انتزاع معروض عدد بن سکیں۔

والسرفیہ ان اجزاء العدد اعنی الوحدات اجزاء تفصیلیة یقتضی عروضها لتفصیل المعروض بالفعل بای نحو کان ولا تفصیل فی الاجزاء التحلیلیة قبل القسمة فلا یجری البرہان المذکور فی ابطال الاجزاء التحلیلیة الغیر المتناہیة وفی هذا الحکم الاجزاء المتناقصة الغیر المتناہیة کما فی الخط المتناہی مثلاً او المتساویة الانتزاعیة کما فی الخط الغیر المتناہی المتصل سواسیة لا یبطلها هذا البرہان۔

ترجمہ:- اجزاء انتزاعیہ کے قبل انتزاع معروض بالفعل نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ عدد کے اجزاء یعنی احاد

(اکائیاں) اجزاء تفصیلیہ ہوتے ہیں ان کا عروض معروض کی تفصیل کا بالفعل تقاضہ کرتا ہے اور یہ چاہے جس نوع کی تفصیل ہو اور اجزاء تحلیلیہ میں قبل تقسیم کوئی تفصیل نہیں ہوتی تو برہان مذکور اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کے ابطال میں جاری نہیں ہوگی اور اسی حکم میں اجزاء متناقضہ غیر متناہیہ ہیں جیسے کہ خط متناہی میں ہے، مثلاً اور اسی حکم میں اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ ہیں جیسے کہ خط غیر متناہی متصل میں برابر ہیں ان میں سے کسی کا بھی بطلان اس برہان تضعیف سے نہیں ہوگا۔

تشریح: - ماقبل میں تقسیم کی تفصیلی بحث پیش کی گئی ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ تقسیم تحلیلی میں شی کے اجزاء خارج میں ایک دوسرے سے منفک نہیں ہوتے، بلکہ جوہیات وحدانیہ ہوتی ہے وہ معدوم ہو جاتی ہے یعنی اجزاء تحلیلیہ پروہما و فرضا اجزاء کا اطلاق ہوتا ہے تقسیم و همی اور فرضی سے قبل اجزاء تحلیلیہ میں کوئی تفصیل نہیں ہوتی لہذا اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کا بطلان برہان تضعیف سے نہیں ہوگا، اسی طرح وہ اجزاء جو اجزاء متناقضہ غیر متناہی ہوتے ہیں مثلاً کوئی خط ایسا ہو جو متناہی ہو تو اس کے جو اجزاء متناقضہ ہوں گے جیسے ایک بالشت یا ایک گز کی مقدار کوئی خط ہو تو اس کا نصف پھر نصف کا نصف پھر نصف کا نصف کرنے سے جو اجزاء متناقضہ غیر متناہیہ و ہما و فرضا پائے جائیں گے ان کا ابطال برہان تضعیف سے نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کوئی خط ایسا ہو جو غیر متناہی اور متصل ہو اس سے جو اجزاء متساویہ انتزاعیہ منترع ہوں گے ان میں بھی برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیونکہ مذکورہ تمام کے تمام اجزاء متناقضہ غیر متناہیہ اور اجزاء متساویہ انتزاعیہ بالفعل موجود نہیں ہوتے اس لئے عدد ان کو عارض نہیں ہوتا اور برہان مذکور کے اجزاء کے لئے ضروری ہے کہ اجزاء تفصیلی ہوں تاکہ معروض پر ان کے عروض سے معروض میں بھی بالفعل تفصیل ہو جائے اب یہ تفصیل چاہے ماہیت کے اعتبار سے یا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو یا التفات ملتفت کے اعتبار سے ہو۔

نعم لا بطلان الثانی براہین اخری قویۃ لا من جهة كونها معروضة للعدد فی نفس الامر بل من جهة ان منشأ هاله عاد مفن بمراتب غیر متناہیہ و هو باطل بالتطبيق وغيره۔

ترجمہ: - ہاں ثانی کے ابطال کے لئے (اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ) دوسری قوی دلیلیں ہیں لیکن اس جہت سے نہیں کہ یہ نفس الامر میں عدد کے معروض ہوتے ہیں بلکہ اس جہت سے کہ ان کے منشاء کے لئے ایسا عاد ہوتا ہے جو غیر متناہیہ مراتب کو باطل کر دیتا ہے اور منشاء غیر متناہی کا وجود برہان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے۔

تشریح: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ کا ابطال برہان تضعیف سے تو نہیں ہوگا لیکن اس کے ابطال کے لئے دوسری قوی دلیلیں موجود ہیں لیکن ان کا ابطال ان دلیلوں سے عروض کی جہت سے نہیں ہوگا بلکہ ان اجزاء کا جو منشاء ہوگا اس کے اعتبار سے ہوگا کیوں کہ ایسے اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ کا جو منشاء ہوگا اس کے لئے ایک ایسا عاد (وہ عدد جو ایک معلوم عدد کو پورا تقسیم کرتے کرتے ختم کر دے) ہوگا جو اس کے غیر متناہی مراتب کو پورا تقسیم کر دے گا اور ایسے غیر

متناہی منشاء کا وجود برہان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے جیسا کہ ابھی برہان تطبیق وغیرہ کی تفصیل آرہی ہے۔
ہاں یہ ضرور ہے کہ اجزاء متناقضہ غیر متناہیہ کا ابطال منشاء کی جہت سے برہان تطبیق میں نہیں ہوگا کیونکہ اجزاء متناقضہ کا جو منشاء ہے اس میں کوئی ایسا عادی نہیں پایا جائے گا جو غیر متناہی مراتب کو فنا کر دے کیونکہ نصف عادی ایسا ہوگا جو دو مرتبے سے تقسیم ہو جائے گا۔ اور تہائی تین مرتبوں سے تقسیم ہو جائے گا چوتھائی چار مرتبوں سے تقسیم ہو جائے گا اسی طرح سلسلہ آگے بڑھتا جائے گا اور تطبیق سے اس کا ابطال نہیں ہو پائے گا کیوں کہ اس صورت میں ایسا کوئی عادی نہیں ہوگا جو جمع غیر متناہی مراتب کو فنا کر سکے۔

والحق فی الجواب منع المقدمة الثالثة فان الامور الغير المتناهية وان كانت خارجة من القوة الى الفعل لكن لانسلم كونها معروضة للعدد ای لا يصح منها انتزاع عدد غير متناه مشتمل على الوحدات الغير المتناهية الانتزاعية المفصلة والاستدلال على كونها معروضة للعدد لم يوجد و دعوى الضرورة غير مقبولة.

ترجمہ :- اور حق جواب میں برہان تضعیف کے تیسرے مقدمے کا منع ہے کیونکہ امور غیر متناہیہ اگر چہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ہم ان کا عدد کا معروض ہونا تسلیم نہیں کرتے یعنی ان سے ایسے عدد غیر متناہی کا انتزاع صحیح نہیں ہے جو ایسی اکائیوں پر مشتمل ہو جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی ہوں اور امور غیر متناہیہ کے معروض للعدد ہونے پر استدلال نہیں پایا گیا ہے اور بدھت کا دعویٰ ناقابل تسلیم ہے۔

تشریح :- اس عبارت مذکورہ سے شارح برہان تضعیف کا جو تیسرا مقدمہ ہے اس پر منع وارد کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ جوشی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ضرور ہوگی بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی شئی قوت سے فعل کی طرف خارج ہو اور وہ عدد کا معروض نہ ہو لہذا امور غیر متناہیہ اگر چہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ان کی معروضیت للعدد صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی بھی شئی سے ایسے عدد غیر متناہی کا انتزاع جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی وحدات پر مشتمل ہو صحیح نہیں ہے اور نہ ہی نفس ایسے اعداد غیر متناہی کے انتزاع پر قادر ہے اور مدعی کے لئے ضروری ہے کہ جب وہ کوئی دعویٰ کرے تو اس کو دلیل سے ثابت کرے کہ دعویٰ بغیر دلیل کے مسموع نہیں ہوتا کسی دعویٰ کے اثبات کے لئے صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی نہیں ہے کہ یہ بدیہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ منع مقدمہ ثالثہ در حقیقت مکابره صریح ہے اس لئے کہ جوشی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی اس سے عدد کا انتزاع صحیح ہوتا ہے اس میں متناہی اور غیر متناہی کی کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ زیادہ اور نقصان کم متناہی کی خصوصیت نہیں ہیں بلکہ یہ کم غیر متناہی میں بھی پائے جاتے ہیں۔

بل الحق ان اللاتنفیات سواء كان عددا او معدودا لا تبلغ الى حد اللاتناهي والاصارت

تقفیة لا متناع الزیادة علیها بعد خروجها فی عالم الفعل الی اللاتناهی فتفکر فانه دقیق۔
ترجمہ: - بلکہ حق یہ ہے کہ لاتقفیات خواہ وہ عدد ہو یا معدود غیر متناہی حد تک پہنچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر وہ تقفی ہو جائیں گے ان پر زیادتی کے محال ہونے کی وجہ سے ان کے عالم فعل میں لاتناہی حد تک خروج کے بعد لہذا تم غور کرو کیوں کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح: - اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے لاتقفیات کا مفہوم اصطلاحی ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

اللاتقفیات. وہی التی لا توجد فی الخارج الامتہایة وکل مرتبة منها یمکن ان یکون بعده مرتبة اخرى لکن لیس کلها خارجة من القوة الی الفعل۔

لا تقفیات وہ امور ہوتے ہیں جو خارج میں متناہی ہو کر پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبہ کا تحقق ممکن ہو لیکن ان کے سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں۔

شارح فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ لاتقفیات چاہے وہ عدد ہوں یا معدود غیر متناہی حد تک بالفعل پہنچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر لاتقفیات تقفی ہو جائیں گی کیونکہ لاتقفیات کے سارے مراتب جو خارج میں بالفعل موجود ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں لیکن دوسرے مراتب کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے اب اگر لاتقفیات کے سارے مراتب غیر متناہیہ خارج میں بالفعل موجود ہو جائیں گے تو ان پر کسی اور مرتبے کی زیادتی ممکن ہی نہیں ہوگی کیونکہ لاتناہی پر زیادتی محال ہوتی ہے۔ اور جب امور غیر متناہیہ خارج میں موجود بالفعل نہیں ہوں گے تو ان میں برہان تضعیف جاری ہی نہیں ہوگی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ برہان تضعیف سے مقصود امور غیر متناہیہ کا ابطال ہے اور جب لاتقفیات لاتناہی ہو ہی نہیں سکتے اور اس حد تک پہنچ ہی نہیں سکتے تو ان کا غیر متناہی ہونا خود ہی باطل ہو گیا تو یہ ہمارے مقصود کے لئے معاون ہے نہ کہ ظرر رساں گو کہ ان میں برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی۔

ومن العجائب ما نقل عن بعض الکملة ان الحق ان الامور الغیر المتناہیة لا تتصف بالزیادة والنقصان بالقیاس الی نظائرہا لانہما من عوارض الکم من حیث التناہی وبعد تعین المحدود۔
 نعم یمکن الحکم علیہا بالتساوی مطلقا من حیث عدم انقطاع التطابق بین احادہا وبداهة قولہم الکل اعظم من الجزء فی المتناہی مسلم لا فی الغیر المتناہی فلا یتمم اکثر البراہین کالتطبیق والتضعیف وغیرہما۔

ترجمہ: - اور عجائب میں سے ہے وہ جو بعض کامل العقل لوگوں سے منقول ہے (قاضی مبارک) کہ حق یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ اپنے امثال کی طرف نظر کرتے ہوئے زیادت و نقصان سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ زیادت و نقصان کم کے

عوارض میں سے ہیں تنہا کی حیثیت سے اور محدود کی تعین کے بعد۔

ہاں ان کے احاد کے درمیان تطابق کے عدم انقطاع کی حیثیت سے ان پر مطلق تساوی کا حکم ممکن ہے۔ اور ان کے قول الكل اعظم من الجزء کی بداحت تنہا کی حیثیت میں مسلم ہے نہ کہ غیر تنہا کی حیثیت میں تو اکثر براہین تام نہیں ہوں گی جیسے کہ برہان تطبیق اور برہان تضعیف وغیرہ۔

تشریح: - قاضی مبارک نے اپنی شرح سلم کے حاشیے میں برہان تضعیف جیسی دلیلوں کا رد کیا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں قاضی مبارک کا اولاً رد پیش کرتے ہیں اور پھر اس رد کا رد کرتے ہیں۔

قاضی مبارک کہتے ہیں کہ امور غیر متناہیہ اپنے نظائر یعنی امور غیر متناہیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے زیادہ نقصان سے متصف نہیں ہوتے یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ امور غیر متناہیہ دوسرے امور غیر متناہیہ پر زائد ہیں اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ بعض امور غیر متناہیہ بعض دوسرے امور غیر متناہیہ سے ناقص ہیں اس لئے کہ زیادت اور نقصان کم کے عوارض سے ضرور ہیں لیکن مطلق کم کے عوارض سے نہیں ہیں بلکہ اس کم کے عوارض سے ہیں جو متناہی ہو اور وہ محدود و متعین ہو۔

لہذا عدد غیر متناہی زیادت و نقصان کے قابل نہیں ہوگا تو برہان تضعیف سے امور غیر متناہیہ کا ابطال ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ اس کا دار و مدار عدد کی تضعیف پر ہے۔

نعم يمكن الحكم عليها بالتساوي: - اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب امور غیر متناہیہ میں دوسرے امور غیر متناہیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے زیادت اور نقصان کا تصور نہیں ہو سکتا تو اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت نہ ہو۔

اس کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مطلق امور غیر متناہیہ خواہ وہ اعداد ہوں یا معدودات ان پر تساوی کا حکم ان کے احاد کے عدم انقطاع کی حیثیت سے ممکن ہے۔ یعنی دونوں امور غیر متناہیہ کے احاد کے درمیان تطابق ختم نہیں ہو سکتا، یعنی ایک کے جزء کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی جزء ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک امر غیر متناہیہ کے احاد کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناہیہ کے احاد نہ ہوں۔

وبداهة قولهم الكل اعظم من الجزء

اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کو دور کیا گیا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ الكل اعظم من الجزء بدہیات اولیہ میں سے ہے اور بلاشبہ یہ تنہا اور غیر تنہا دونوں کو شامل ہے اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہے کہ کل جزء پر زائد ہوتا ہے اور جزء کل سے ناقص ہوتا ہے تو جب کل اور جزء غیر متناہی ہوئے تو امور غیر متناہیہ کا زیادت اور نقصان سے اتصاف لازم آیا۔

اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الكل اعظم من الجزء کا جو قول ہے یہ تنہا کی حیثیت میں قابل

تسلیم ہے نہ کہ غیر متناہی میں لہذا اکثر براہین جو امور غیر متناہیہ کے ابطال کے لئے پیش کی جاتی ہیں وہ تام نہیں ہوں گی۔
کیوں کہ اکثر دلیلیں امور غیر متناہیہ کے زیادت اور نقصان کے ساتھ اتصاف پر موقوف ہیں اور جب اتصاف باطل ہے تو براہین بھی باطل ہوں گی۔

ووجه العجب ظاہر لمن له ادنى حدس و مزاوله فى الفن فان قولنا الكل اعظم من الجزء بدیهی مطلقا سواء كانا فى المتناهى او غير المتناهى اذا لكل عبارة عن الجزء والشئ الآخر فى الكل مرتبة لا يكون بحذائها مرتبة فى الجزء وهذا معنى الزيادة وبه يتم التطبيق والتضایف والتضعیف المذكور ههنا ايضا نعم لا بطلال الثالث وجه اخر ذكرنا انفا واذن وجب علينا ذكر التطبيق والتضایف على وجه اخصر لينكشف الغطاء عن وجوههما.

ترجمہ: - اور تعجب کی وجہ ہر اس شخص پر ظاہر ہے جس کا فن سے ادنیٰ سا بھی تعلق ہو کیوں کہ ہمارا قول الكل اعظم من الجزء مطلقاً بدیہی ہے خواہ متناہی میں ہو یا غیر متناہی میں کیوں کہ کل نام ہے جزء مع شئی آخر کا تو کل میں ایک ایسا مرتبہ ہوگا جس کے مقابل میں جزء میں مرتبہ نہیں ہوگا اور زیادت کا مطلب یہی ہے، اس سے برہان تطبیق، تضائف اور برہان تضعیف جسے ذکر کیا گیا ہے تام ہو جائیں گی، ہاں برہان تضعیف کے ابطال کے لئے ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور اس وقت ہم پر برہان تطبیق اور تضائف کا مختصر ذکر ضروری ہو گیا ہے تاکہ ان دونوں کی نقاب کشائی ہو جائے۔

تشریح: - ملاحظہ کرتے ہیں کہ تعجب کی وجہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ الكل اعظم من الجزء کا قول مطلق ہے متناہی اور غیر متناہی سب کو عام ہے اور کل جزء مع شئی آخر کا نام ہے تو یقینی طور پر کل میں ایک مرتبہ ایسا ہوگا جس کے مقابل میں جزء میں مرتبہ نہیں ہوگا لہذا کل میں زیادت پائی گئی اور جزء میں نقصان پایا گیا لہذا اب ساری دلیلیں تام ہو جائیں گی، لیکن ملاحظہ کو چاہئے تھا کہ الكل اعظم من الجزء کے اطلاق پر دلیل قائم کرتے۔ مثلاً علم باری تعالیٰ اور قدرت باری تعالیٰ دونوں غیر متناہی ہیں مگر قدرت سے علم زائد ہے۔ کیوں کہ قدرت صرف ممکنات تک مختص ہے اور علم ممکن، ممتنع واجب سب کو عام ہے۔
نعم لا بطلال الثالث: - شارح کہتے ہیں کہ برہان تضعیف کے ابطال کی ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ (مقدمہ ثالثہ پر منح)

واذن وجب علينا: - اور جب مصنف نے یہاں برہان تضعیف کو ذکر کر دیا ہے تو ملاحظہ کرتے ہیں کہ ہمارے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ اب ہم برہان تطبیق اور برہان تضائف کو اختصار کے ساتھ ذکر کر دیں تاکہ ان سے بھی واقفیت ہو جائے۔
عند الحكماء امور غیر متناہیہ کے ابطال کی چند دلیلیں ہیں (۱) برہان تضعیف، (۲) برہان تطبیق، (۳) برہان تضائف، (۴) برہان سلمی، (۵) برہان مسامتہ۔

الاول ان يفرض الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المرتبة ترتيباً طبعياً او وضعياً او غير ذلك بحيث يتعين الاول والثاني والثالث وهكذا فلنسلم المبدأ من تلك السلسلة او الجانب الآخر ثم نفرز منها ج فج ب جزء من آب و آب كله ضرورة دخول آج و ج ب فيه فاذا اطبقنا أعلى ج بمعنى ايقاع المرتبة بازاء المرتبة لا بالحركة ولا بايقاع المحاذاة بل بان يحكم العقل حكماً صحيحاً واقعياً بان في السلسلة الاولى اعنى سلسلة الكل مبدأ اعنى اكما في سلسلة الجزء مبدأ اعنى ج و ان في السلسلة الاولى ثان كذلك في الثانية ثان وهكذا يحكم العقل بوجود تعيين المراتب بسبب الترتيب في الثالث والرابع فاما ان يحكم بالحكم الصحيح بان بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية يلزم مساواة الكل للجزء فيلزم حينئذ اجتماع النقيضين في الواقع فان في الكل مرتبة لم يكن بحذائها في الجزء والا لم يكن الكل كلا ولا الجزء جزء ا فلو فرضنا مساواتهما بمعنى ان كل مرتبة من الاولى بازائه مرتبة من الثانية يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض فان بعد الانطباق بالمعنى المذكور لم يختلف حقيقة الكل والجزء بالضرورة فكما في اول الامر بينهما تفاوت كذلك بعد الانطباق واما ان لا يحكم العقل بوقوع كل مرتبة من الاولى بازاء الثانية فالاول زائد عليه بمرتبة متناهية والزيادة بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه فالثاني متناه والاول انما يزيد عليه بقدر متناه فهو ايضا متناه فيظهر الخلف.

ترجمہ :- پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے امور غیر متناہیہ فرض کئے جائیں جو بالفعل موجود ہوں اور مرتب ہوں خواہ ان میں ترتیب طبعی ہو یا وضعی یا اس کے علاوہ اس حیثیت سے کہ ان میں اول ثانی ثالث اسی طرح رابع وغیرہ متعین ہوں۔ تو ہم اس سلسلے کا مبداء آ کو قرار دیتے ہیں اور اس سلسلہ مذکور کا دوسرا جانب (جانب اخیر) اجزاء کے فصل کے ساتھ ب کو مانتے ہیں پھر ہم اس آب کے سلسلے سے ج کو الگ کر کے اسی قیاس پر ج کا بھی ایک دوسرا سلسلہ مانتے ہیں تو ج ب کا سلسلہ آب کے سلسلہ کا ایک جزء ہے اور آب ب ج ب کے سلسلے کا کل ہے آ ج اور ج ب کے سلسلہ اول میں دخول کی بداحت کی وجہ سے تو جب ہم آ کے سلسلہ کو ج کے سلسلہ کے ساتھ تطبیق دیں گے ایک کے مرتبے کو دوسرے کے مرتبے کے مقابل واقع کرنے کے معنی میں تطبیق بالحرکت اور تطبیق بالمحاذاة (آمنے سامنے کرنا) کے معنی میں نہیں بلکہ عقل اس کا حکم صحیح واقعی لگائے کہ سلسلہ اول یعنی سلسلہ کل کا ایک مبداء ہے جو آ ہے جیسے کہ جزء کے سلسلے (ج کا سلسلہ) میں ایک مبداء ہے جو کہ ج ہے اور پہلے سلسلہ میں ایک دوسرا مرتبہ ہے یوں ہی ثانی میں ایک دوسرا مرتبہ ہے یوں ہی عقل ترتیب کے سبب تعین مراتب کے وجود کا حکم لگائے ثالث اور رابع میں (اول میں تیسرا مرتبہ ہے ثانی میں بھی تیسرا مرتبہ ہے اول میں چوتھا مرتبہ

ہے ثانی میں بھی چوتھا مرتبہ ہے) تو اگر عقل اس کا حکم صحیح لگائے کہ پہلے سلسلے کے ہر مرتبہ کے مقابل دوسرے سلسلہ کا بھی مرتبہ ہے تو کل اور جزء میں مساوات لازم آجائے گی تو اس صورت میں واقع میں اجتماع تقيضين لازم آئے گا تو بلاشبہ کل میں ایک ایسا مرتبہ ہوگا کہ اس کے مقابل میں جزء کے سلسلے میں مرتبہ نہیں ہوگا کیونکہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو کل کل نہیں رہ جائے گا اور جزء جزء نہیں ہوگا تو اگر ہم دونوں میں مساوات فرض کریں اس معنی میں کہ پہلے سلسلے کے ہر مرتبہ کے مقابل میں دوسرے سلسلے میں بھی مرتبہ موجود ہے تو تناقض کی شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ قضیہ موجبہ کلیہ اور قضیہ سالبہ جزئیہ کا صدق لازم آئے گا (یعنی کل اعظم من الجزء اور بعض الكل ليس باعظم من الجزء) اس لئے کہ معنی مذکور (ایقاع المرتبة بازاء المرتبة) میں انطباق کے بعد بالبداهت کل اور جزء کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا جیسے قبل انطباق جزء اور کل میں تفاوت ہے بعد انطباق بھی تفاوت ہے اور یا تو عقل اولی کے ہر مرتبے کا ثانی کے ہر مرتبہ کے مقابل میں وقوع کا حکم نہیں لگائے گی تو سلسلہ اول ثانی پر ایک تناسلی مرتبہ کے ساتھ زائد ہو جائے گا اور زیادتی مزید علیہ کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی متحقق ہو سکتی ہے تو ثانی تناسلی ہوگا اور اول کی ثانی پر زیادتی تناسلی مقدار میں ہی ہوگی تو وہ بھی تناسلی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے انھیں غیر تناسلی فرض کیا تھا۔

تشریح :- برہان تطبیق بطلان تسلسل کی ایک مشہور دلیل ہے لیکن عند الحکماء اس کی کچھ شرطیں بھی ہیں پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس دلیل کا جریان ایسے امور غیر تناسلیہ میں ہوگا جو نفس الامر میں بالفعل موجود ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ ان میں باہم ترتیب بھی پائی جاتی ہو نفس الامر میں موجود بالفعل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر موجود نہیں ہوں گے بلکہ متعاقب ہوں گے تو زمانہ واحد میں سارے امور غیر تناسلیہ کا وجود نہیں ہوگا بلکہ ایک زمانہ میں ایک کا وجود ہوگا پھر وہ معدوم ہو جائے گا اور دوسرے زمانے میں دوسرے کا وجود ہوگا پھر وہ بھی معدوم ہو جائے گا پھر تیسرے میں تیسرے کا وجود ہوگا اسی قیاس پر ایسی صورت میں سارے امور غیر تناسلیہ کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر سے ہوگا اور فرض و اعتبار کے انقطاع سے ان کا بھی انقطاع ہو جائے گا تو ان میں تطبیق نہیں ہو پائے گی لہذا ایک کو دوسرے کے مقابل میں کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کا خارج میں بالفعل وجود ہو اور برہان تطبیق کے اجزاء کے لئے دوسری شرط ترتیب اس لئے ضروری ہے کہ اگر احاد و اوساط منظم نہیں ہوں گے تو بعض کی بعض کے ساتھ تطبیق اور ازائیت نہیں ہوگی لہذا امور غیر تناسلیہ کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے اب چاہے ان میں ترتیب طبعی ہو یا طور کے متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو لیکن متقدم متاخر کے وجود کے لئے علت تامہ نہ ہو جیسے ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ تصور کا تقدم تصدیق پر یا جیسے کہ معدات میں معد کا تقدم معدی لہ پر جیسے نطفہ کا تقدم علقہ پر علقہ کا تقدم مضغہ پر مضغہ کا تقدم عظام پر عظام کا تقدم لحم پر اور لحم کا تقدم بچے پر کہ ان میں اول ثانی کے لئے معد ہے اور ثانی ثالث کے لئے معد ہے ثالث رابع کے لئے معد ہے اور رابع خامس کے لئے معد ہے اور خامس سادس کے لئے معد ہے کیوں کہ بالترتیب اول کا جب وجود

ختم ہوتا ہے اس کے بعد ہی ثانی وجود میں آتا ہے اسی طرح بالترتیب ثانی اپنے وجود میں اول کا محتاج بھی ہے لیکن ثانی اول کے وجود کے لئے علت تامہ نہیں ہے یا ترتیب ذکر کے اعتبار سے ہو کہ ایک کا ذکر پہلے ہو دوسرے کا اس کے بعد ہو یا ان میں ترتیب زمانی پائی جائے جیسے بعض اجزاء زمان کا تقدم بعض پر یا جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا تقدم حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر۔ ان شرائط کی تفصیل کے بعد یہ جان لینا چاہئے کہ جس سے کسی سلسلہ کا آغاز ہوا سے مبداء کہا جاتا ہے، بلفظ دیگر جو کسی معلول کی علت ہوا سے مبداء کہا جاتا ہے جیسے الف سے کوئی سلسلہ شروع ہو تو الف مبداء ہوگا اور جو معلول تو ہو لیکن دوسرے کے لئے علت نہ ہوا سے معلول اخیر کہا جاتا ہے جیسے کہ آج کا دن معلول اخیر ہے جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے اور اس کی علت پرسوں گذشتہ کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی معلول ہے اس کی علت نرسوں کا گذشتہ دن ہے اسی قیاس پر۔ اس تمہید کے بعد اب برہان تطبیق کو سمجھنا چاہئے جس کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود اگر ممکن ہو تو ہم مبداء یعنی الف سے علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں گے اسی طرح سے ایک دوسرا لامتناہی سلسلہ بھی فرض کریں گے جس کی ابتداء پہلے والے سلسلہ سے بقدر واحد بعد سے ہوگا یعنی ب سے تقریب فہم کے لئے ایک مثال ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

سلسلہ اولیٰ - الف ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، لا الی نہایت
 سلسلہ ثانی - ک ، گ ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، لا الی نہایت

مثال مذکور میں پہلے سلسلہ کا مبداء الف ہے جو ب کے لئے علت ہے ب ت کے لئے علت ہے ت ث کے لئے علت ہے علیٰ ہذا القیاس لا الی نہایت اور دوسرے سلسلہ کا مبداء ب جو الف کے بعد ہے اور بقدر واحد کم ہے اور جانب اخیر میں غیر متناہی ہے اب ہم پہلے والے سلسلہ کو کل فرض کرتے ہیں اور دوسرے کو جزء فرض کرتے ہیں لہذا سلسلہ ثانی سلسلہ اول میں داخل ہوگا اب ہم دونوں کی تطبیق اس طرح دیں گے کہ سلسلہ اولیٰ سے الف کو سلسلہ ثانی کے ب کے مقابل میں رکھیں، اسی طرح سے اول کے ب کو ثانی کے ت کے مقابل میں رکھیں پھر اول کے ت کو ثانی کے ث کے مقابل میں رکھیں اسی طرح سے تطبیق دیتے رہیں اب اس کی دو صورت ہوگی یا تو اول کے ہر جزء کے مقابلہ میں ثانی میں جزء ملتا چلا جائے گا لا الی نہایت یا اول کا ایک جزء ایسا ہوگا جس کے مقابل میں ثانی میں جزء نہیں ہوگا پہلی صورت میں کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع نقیضین کا استحالہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی توضیح ابھی کی جائے گی اور دوسری صورت میں اول ثانی پر ایک جزء متناہی کے مقدار زائد ہوگا اور ابھی برہان تضعیف میں اس کو ثابت کیا گیا ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ پر مزید علیہ کے جمیع افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے لہذا اب ثانی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے لہذا اب سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور

جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ایسے امور غیر متناہیہ کا پایا جانا بھی باطل اور محال ہے۔

بمعنی ایقاع المرتبة بازاء المرتبة لا بالحركة ولا بايقاع المحاذاة.

شارح اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ تطبیق یہاں اس معنی میں ہے کہ عقل اس بات کا حکم لگائے گی کہ اول کے ہر جزء معین کے مقابلے میں ثانی کے لئے جزء ہے یعنی تطبیق یہاں تطبیق بالحركة یا ایقاع محاذات کے معنی میں نہیں ہے تطبیق بالحركة کا مطلب یہ ہے کہ ناقص کو بکملہ حرکت دے کر ا کی جہت میں کر دیا جائے تاکہ ناقص اور زائد کا مبداء ایک دوسرے کے ساتھ منطبق ہو جائے یا زائد کو حرکت دے کر ب کی جہت میں کر دیا جائے اور تطبیق بالمحاذات کا مطلب یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے مقابل میں اس طرح کر دیا جائے کہ دونوں بالکل آمنے سامنے ہو جائیں یہ تطبیق بھی حرکت کو مستلزم ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں تطبیق عقلی ہے نہ کہ حسی ورنہ پھر اگر انطباق بالحركة یا انطباق بالمحاذات ہوگا تو کل اور جزء متغیر ہو جائیں گے کل اور جزء اپنی اپنی حقیقت پر باقی نہیں رہیں گے جبکہ قضایا میں تناقض کے لئے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول اپنے اپنے حال پر باقی رہیں۔

يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض.

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ تناقض کا مطلب کیا ہوتا ہے۔
تناقض :- دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو چاہے۔

قضایا محصورہ میں تناقض کے لئے دو قضیوں کا کلیت اور جزئیت میں بھی مختلف ہونا بھی ضروری ہے یعنی اگر ایک قضیہ کلیہ ہے تو دوسرا جزئیہ ہو جیسے کل انسان حیوان بعض الانسان ليس بحیوان.

قضایا محصورہ میں موجبہ کلیہ کی نفیض سالبہ جزئیہ آتی ہے جیسے کل انسان حیوان کی نفیض بعض الانسان ليس بحیوان ہے اور موجبہ جزئیہ کی نفیض سالبہ کلیہ آتی ہے جیسے بعض الانسان حیوان کی نفیض لاشی من الانسان بحیوان آتی ہے اور سالبہ کلیہ کی نفیض موجبہ جزئیہ ہی آتی ہے جیسے لاشی من الحجر بانسان کی نفیض بعض الحجر انسان آتی ہے اور سالبہ جزئیہ کی نفیض موجبہ کلیہ آتی ہے جیسے بعض الانسان ليس بعالم کی نفیض کل انسان عالم آتی ہے۔

مذکورہ تمام محصورات میں اصل قضیہ صادق اور نفیض قضیہ کاذب ہے اسی طرح سے تحقق تناقض کی آٹھ مشہور شرائط ہیں جنہیں ابتدائی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اب عبارت مذکورہ کا مطلب بآسانی سمجھا جاسکتا ہے ملاحظہ کیجئے کہ اگر اول کے ہر جزء کے مقابل میں ثانی میں جزء ہو جائے تو کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی اور اس وقت دو تناقض قضایا بعض الكل ليس اعظم من

الجزء اور کل کل اعظم من الجزء کا اجتماع لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین محال ہے کیوں کہ مذکورہ تطبیق عقلی میں کل اور جزء کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں پایا جا رہا ہے اور تناقض کے پائے جانے کی جملہ شرائط موجود ہیں۔

وبهذا يظهر سخافة ما نقل من بعض الكملة من ان الحق الخ كما يظهر سخافة ما قالوا ان البرهان لا يجري في المجردات فان تعيين المراتب موجود فيها ايضا وهو يكفي لجريان البرهان وهذا البرهان مما يعول عليه وقوى عليه اعتمادى وفرضنا اجراءه في المنفصلات تسهيلا على المتعلم واجرى في المتصلات ايضا بالطريق المذكور ولا نطول الكلام بذكره. **ترجمہ:** - اور اس سے اس قول کی کمزوری ظاہر ہو گئی جو بعض کامل العقل لوگوں سے منقول ہے۔ یعنی (ان الحق ان الامور الغير المتناهية لا تتصف بالزيادة والنقصان) جیسے کہ اس کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ برهان مجردات میں جاری نہیں ہوگی ظہور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ مراتب کی تعیین مجردات میں بھی موجود ہے اور تعیین اجراء برهان کے لئے کافی ہے۔

یہ برهان اس میں سے ہے جس پر ناز کیا جاسکتا ہے اور اس پر میرا اعتماد قوی ہے ہم نے طالب علم کی تسہیل فہم کے لئے اس کا اجراء منفصلات میں فرض کیا ہے اور مذکورہ طریقے پر اسے متصلات میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے اور ہم اس کے ذکر سے کلام کو طول نہیں کریں گے۔

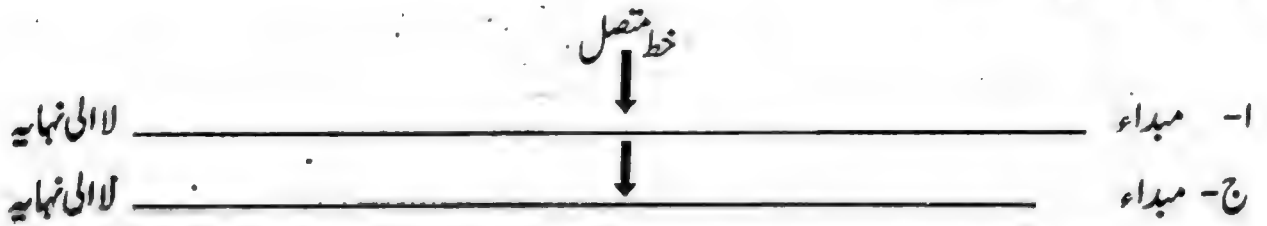
تشریح: - وبهذا يظهر - شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے یہ ثابت ہو گیا کہ زیادت اور نقصان متناہی کے خواص سے نہیں ہیں لہذا اس سے قاضی مبارک کے اس قول کی کمزوری واضح ہو گئی جو انھوں نے کہا ہے کہ زیادت اور نقصان سے امور غیر متناہیہ متصف نہیں ہوتے۔

کما يظهر سخافة: - شیخ ابوعلی ابن سینا نے کہا ہے کہ برهان تطبیق کے جاری ہونے کے لئے ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ مجتمع ہوں اور مرتب ہوں اور وہ امور غیر متناہیہ جو ایسے نہ ہوں جیسے کہ مجردات ہیں (جو ابعاد ثلثہ سے خالی ہوں) مثلاً حرکت، زمانہ، ملائکہ، شیاطین وغیرہ جن کی عدد میں کوئی نہایت نہیں ہے ان کے بطلان پر یہ دلیل جاری نہیں ہوگی بلکہ ان کے اثبات پر دلیل قائم ہے خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک اجراء برهان کے لئے ترتیب اور اجتماع شرط ہے اور مجردات میں ترتیب ہے نہیں تو برهان ان میں کیوں کر جاری ہو سکتی ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے شیخ کے قول کا بھی کمزور ہونا واضح ہو گیا ہے کیوں کہ اجراء برهان کے لئے کسی اور ترتیب کی حاجت نہیں صرف تعیین مراتب ہونا ضروری ہے اور یہاں ترتیب و تعیین مراتب متحقق ہے لہذا برهان مجردات غیر متناہیہ کے بطلان پر جاری ہو سکتی ہے۔

فرضنا اجراء فی المنفصلات - ملاحظہ کہتے ہیں کہ ہم نے متعلمین کی تسہیل فہم کے لئے برہان تطبیق کو کم منفصل یعنی اعداد میں جاری کی ہے جیسا کہ انہوں نے اول، ثانی، ثالث، رابع وغیرہ کہا ہے۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس برہان کو کم متصل میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے لیکن ہم نے تطویل کے پیش نظر اس کا ذکر مناسب نہیں سمجھا۔ کم متصل میں برہان تطبیق کے اجراء کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

مثلاً ہم ایک مبداء سے ایک جسم متصل غیر متناہی فرض کریں یعنی مبداء سے ایک خط متصل ایسا فرض کریں جو جانب اخیر میں غیر متناہی ہو اور مبداء اول سے ایک متعین مقدار کے بعد اسی طرح سے ایک اور خط متصل فرض کریں پھر ہم دونوں کو تطبیق دیں تو یا تو عقل دونوں میں مساوات کا حکم لگائے گی یا متفاوتت کا حکم لگائے گی اول کی بنیاد پر چھوٹے اور بڑے میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع تقيضین لازم آئے گا اور ثانی کی بنیاد پر مطلوب حاصل ہوگا کیوں کہ ثانی اگر اول سے چھوٹا ہوگا تو متناہی ہو جائے گا اور ثانی اول سے جتنی مقدار میں چھوٹا ہوگا اتنی ہی مقدار میں اول ثانی سے بڑا ہوگا کیونکہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے لہذا اول بھی متناہی ہوگا حالانکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا لہذا ان کا غیر متناہی ہونا باطل ہو گیا۔ مثلاً



والبرہان الثانی تقریرہ ان المتضايفين اذا ذهبا لا الی نہایہ فی ما یخرج من القوة الی الفعل یلزم وجود احد المتضايفين بدون الآخر والثانی باطل فان وجود الملزوم بدون اللازم محال اذا لمتضايفان متلا زمان بیان الملازمة ان المتضايفين كالعلية والمعلولية اذا ذهبا لا الی نہایہ فی الماضي او تحققا لا الی نہایہ فی الحال فالمعلولية فی المبداء كالحادث الیومی متحقق بلا علية فانا فرضنا انقطاع هذه السلسلة عن الاتی و كلاهما يتحققان فی ماسبق معدد هذين المتضايفين اعنی مفهومهما فی ماسبق متكافیان لان كل واحد فی ماسبق علة ومعلول والمعلولية الاخيرة تبقى بلا علية وبالجملة فی هذا التصویر يتحقق معلولية بلا علية فيلزم ان يكون فی الجانب الآخر علية فقط لتحقيق التساوی بينهما فيلزم الخلف.

ترجمہ :- اور برہان ثانی (برہان تضائف) کی تقریر یہ ہے کہ متضائفین جب لا الی نہایہ قوت سے فعل کی طرف خروج کریں گے تو متضائفین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود لازم آئے گا اور ثانی باطل ہے کیوں کہ وجود ملزوم بغیر

لازم کے محال ہے اس لئے کہ متضائقین آپس میں متلازم ہوتے ہیں۔

ملازمہ کی توضیح یہ ہے کہ ایسے دو امر جن میں علاقہ تضائق ہو جیسے علیت اور معلولیت جب جانب ماضی لائے نہایت خروج کریں یا زمانہ حال میں لائے نہایت متحقق ہوں معلولیت کا تحقق مبداء میں جیسے آج کا دن ہے بغیر علت کے ہوگا تو اگر ہم اس سلسلہ مابعد میں انقطاع فرض کریں اور دونوں ماقبل میں متحقق ہیں تو ان دونوں متضائق کا عدد یعنی ان کے مفہومات ماسبق میں برابر ہیں کیونکہ ماقبل میں ہر ایک علت بھی اور معلول بھی ہے اور معلولیت اخیر بغیر علت کے باقی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر معلولیت بغیر علیت کے پائی جائے گی لہذا لازم ہے کہ جانب ماضی میں صرف علیت ہوتا کہ متضائقین کے درمیان مساوات ثابت ہو سکے تو اب خلاف مفروض لازم آئے گا۔

تشریح: - برہان تضائق سمجھنے سے پہلے متضائقین کا مفہوم ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

متضائقین۔ ایسے دو امر کو کہتے ہیں جن میں تقابل تضائق پایا جائے۔

یعنی ایسے دو امر جو وجودی ہوں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو جیسے اب اور ابن کہ اب کا سمجھنا ابن پر موقوف ہے کیوں کہ اب من له الابن کا نام ہے اور ابن کا سمجھنا اب کے سمجھنے پر موقوف ہے کیوں کہ ابن من له الابن کا نام ہے چونکہ ہر ایک کے مفہوم میں دوسرا ماخوذ ہے لہذا ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

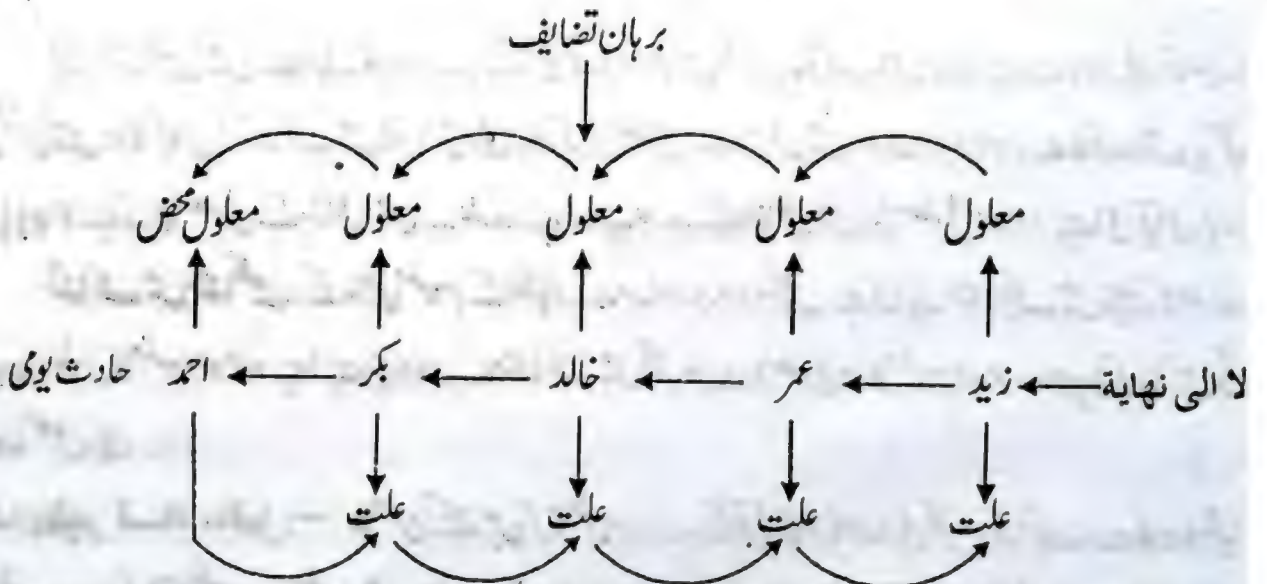
متضائقین کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے یعنی ایک امر متضائق کے لئے دوسرے امر متضائق کا وجود لازم ہے جیسے ابوت کے لئے بنوت لازم ہے اور بنوت کے لئے ابوت لازم ہے یا جیسے کہ علیت کے لئے معلولیت لازم ہے اور معلولیت کے لئے علیت لازم ہے اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں میں مساوات ضروری ہے۔ اتنی تمہید کے بعد اب برہان تضائق کی تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

اگر ہم معلول اخیر (جو کسی کے لئے علت نہ ہو) سے جانب ماضی میں متضائقین کا ایک غیر نہایت سلسلہ فرض کریں تو جانب ماضی میں اس کے جتنے بھی افراد ہوں گے وہ علیت سے بھی متصف ہوں گے اور معلولیت سے بھی متصف ہوں گے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے مابعد کی علت ہے اور اپنے ماقبل کا معلول ہے لہذا جانب ماضی میں متضائقین کا ہر فرد دو مختلف جہتوں سے علیت و معلولیت کے دونوں وصفوں سے متصف ہے اور دونوں وصفوں سے یہ اتصاف معلول اخیر سے بلا فصل ماقبل میں جو معلول اخیر کی علت ہے اس تک ہے لیکن جو معلول اخیر ہے اس میں صرف معلولیت پائی جاتی ہے علیت نہیں پائی جاتی ہے کیوں کہ متضائقین کا سلسلہ اس سے منقطع ہو گیا ہے اس انقطاع سلسلہ کی وجہ سے اب وہ کسی کے لئے علت نہیں بن سکتا لہذا اس میں معلولیت تو ہوگی لیکن علیت نہیں ہوگی تو متضائقین میں سے جو معلومات کا سلسلہ ہے وہ دوسرے متضائق علل کے سلسلے پر ایک عدد زائد ہو گیا۔ حالانکہ متضائقین میں سے ایک کے احاد کا دوسرے کے احاد کے مساوی ہونا

ضروری ہے اس خرابی سے بچنے کی صرف ایک صورت ہے کہ جانب ماضی میں ایک ایسی علت فرض کی جائے جو علت محضہ ہو یعنی علت تو اس میں پائی جائے لیکن معلولیت نہ پائی جائے تاکہ معلولات اور علل کے احاد میں مساوات ہو جائے تو اب لازم آئے گا کہ دو حاضرین کے درمیان سلسلہ غیر متناہی کا انحصار ہو جائے یعنی جانب ماضی کی علت محضہ اور آج کے دن کے معلول محض کے درمیان اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے متضائفین کے سلسلے کو غیر متناہی فرض کیا ہے۔

مثلاً احمد آج پیدا ہوا تو آج کے دن کے نومولود احمد کا باپ ہم نے بکر کو فرض کیا اور بکر کا باپ ہم نے خالد کو فرض کیا اور خالد کا باپ ہم نے عمر کو فرض کیا اور عمر کا باپ ہم نے زید کو فرض کیا اسی قیاس پر ہم نے جانب ماضی میں لا الی نہایہ ایک سلسلہ فرض کیا تو بالترتیب ہم نے جانب ماضی سے حادث یومی یعنی آج کے دن کی طرف صعود کیا تو زید کا بیٹا عمر ہوا عمر کا بیٹا خالد ہوا خالد کا بیٹا بکر ہوا بکر کا بیٹا احمد ہوا۔ اور باپ بیٹے کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے اور بیٹا باپ کا معلول ہوتا ہے تو جانب ماضی میں ہر ایک میں علت بھی پائی گئی اور معلولیت بھی پائی گئی کہ بکر میں احمد کے اعتبار سے علت پائی گئی اور خالد کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی اور خالد میں بکر کے اعتبار سے علت پائی گئی اور عمر کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی اور عمر میں خالد کے اعتبار سے علت پائی گئی اور زید کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی۔

اسی قیاس پر جانب ماضی میں سارے احاد میں اپنے مابعد کے اعتبار سے علت اور ماقبل کے اعتبار سے معلولیت کا تحقق ہوگا لیکن جانب مبداء حادث یومی میں احمد میں صرف معلولیت پائی جا رہی ہے انقطاع سلسلہ کی وجہ سے علت نہیں پائی جا رہی ہے۔ ذیل کے نقشہ سے اسے ملاحظہ کریں۔



وبہذا یظهر فساد ما قبل ان اللازم ان یکون بازاء کل معلول علة و هو متحقق ہنہنا و

اما تساوی المفہومات فغیر لازم۔

ووجه الفساد بما قررنا ظاهر علی اللیب لا نطول الکلام بذکره.

ترجمہ: - اور اس سے اس کا فساد ظاہر ہو گیا ہے کہ متضائفین میں ضروری یہ ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور یہ یہاں متحقق ہے لیکن متضائفین کے مفہوم میں مساوات ہونا لازم نہیں ہے۔

ہم نے جو بیان کیا ہے اس سے وجہ فساد ظاہر ہے ہم اُسے ذکر کر کے کلام کو طول نہیں دیں گے۔

تشریح: - اس عبارت سے ملاحسن نے فاضل محقق قاضی مبارک کے اس قول کے فساد کا اظہار کیا ہے جو انھوں نے اپنی شرح میں متضائفین کے تعلق سے فرمایا ہے قاضی مبارک کے قول کا اولاً خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

قاضی مبارک فرماتے ہیں کہ متضائفین میں ایک کی دوسرے پر زیادتی لازم نہیں آتی کیوں کہ تضائف کا تحقق اس علیت و معلولیت میں ہے جو دو مختلف مرتبوں میں واقع ہیں نہ کہ اس علیت و معلولیت میں ہے جو کہ امر واحد میں مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے جیسے اُنے وجود دیا ہے ب کو اور ب نے وجود دیا ہے ج کو تو اَب کی علت ہو اور ب ا کا معلول ہو اور جب ب نے ج کو وجود دیا تو ب علت ہو اور ج معلول ہو تو اب اس مثال میں تضائف کا تحقق ج کی معلولیت اور ج کی علت کی علیت جس کا تحقق ب میں ہے اس میں ہے نہ کہ تضائف کا تحقق اس علیت و معلولیت میں ہے جو کہ ب میں اپنے مابعد ج اور اپنے ماقبل ا کے اعتبار سے پائی جاتی ہے یعنی ب کی علیت اور ج کی معلولیت میں تضائف ہے نہ کہ اس علیت و معلولیت میں جو کہ امر واحد ہی میں پائی جاتی ہیں لہذا ب ج کی معلولیت کے مقابل میں ج کی علت کی علیت موجود ہے اسی طرح ب کی علیت کے مقابل میں ج کی معلولیت موجود ہے اسی طرح سے ب کی معلولیت کے مقابل میں ا کی علیت موجود ہے اور ا کی علیت کے مقابل میں ب کی معلولیت موجود ہے۔

لہذا متضائفین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر ہونا لازم نہیں آتا ہے تو اب اس برہان سے امور غیر متناہیہ کا ابطال ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ تضائف میں ضروری یہی ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور صورت مذکورہ میں یہ معنی بخوبی پایا جاتا ہے کہ ج معلول کے مقابل میں ب علت ہے اور ب علت کے مقابل میں ج معلول موجود ہے اسی قیاس پر۔
تضائف میں متضائفین کے مابین مفہوم کے اعتبار سے مساوات لازم نہیں ہے کہ ایک متضائف میں جیسے کہ علیت و معلولیت دونوں کا مفہوم موجود ہے ایسے ہی دوسرے متضائف میں بھی علیت و معلولیت کا مفہوم موجود ہو جیسا کہ ملاحسن کی تقریر کا حاصل یہی ہے۔

وبہذا یظهر فساد ما قبل :- ملاحسن کہتے ہیں کہ قاضی مبارک کے قول کا فساد ہماری تقریر تضائف سے ظاہر ہو گیا ہے وجہ ظہور یہ ہے کہ متضائفین کے مفہوم میں مساوات ضروری ہے اور یہ مساوات یہاں پر معدوم ہے کیوں کہ معلول اخیر کے مفہوم میں صرف معلولیت ہے جبکہ ماقبل کے جملہ آحاد کے مفہوم میں معلولیت اور علیت دونوں کا تحقق ہے لہذا متضائفین

میں سے سلسلہ معلولات زائد ہو گیا سلسلہ علل سے جبکہ دونوں علل و معلولات میں مساوات ضروری ہے۔
 ملاحسن کی اپنی زبان میں ملاحسن کے اس استدلال سے سلیم الطبع شخص تو مطمئن ہو جائے گا لیکن تحقیقی و تدقیقی نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں رہے گا کیوں کہ ملاحسن نے جو توضیح کی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ متضائفین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی ہو جائے بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک اجنبی امر کی دوسرے اجنبی امر پر زیادتی ہو جائے کیوں کہ جانب ماضی میں لائی نہایت جو علت ہے وہ معلول اخیر کا مضائف ہی نہیں ہے اور نہ ہی معلول اخیر اس کا مضائف ہے تو متضائفین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی کیسے لازم آئے گی ہاں یہ ضرور لازم آتا ہے کہ علت فوقانیہ اپنے معلول مضائف کے ساتھ معلول اخیر پر زائد ہو جائے لیکن جب معلول اخیر علت مذکورہ کا مضائف ہی نہیں ہے تو اس سے قاضی مبارک کے مطلوب و مقصود میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا جیسا کہ یہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہے تو جو حقیقت میں متضائفین ہیں ان میں معلول کے مقابل میں علت اور علت کے مقابل میں معلول کا تحقق ہو جائے گا اور کسی طرح کسی پر زیادتی بھی نہیں لازم آئے گی۔

ولا يعلم التصور من التصديق وبالعكس لان المعروف مقول والتصور متساوی النسبة
 بیان الاول ان كل كاسب التصور معرف كما هو المثبت عندهم والمعرف مقول لانه عرف
 بالمقول على الشئ لافادة تصوره فيلزم ان يكون كاسب التصور مقولا عليه والتصديق ليس
 بمقول عليه لانه مباین له والمبائن لا يحمل عليه البتة فيلزم ان لا يكون التصديق كاسبا للتصور.
ترجمہ: - اور تصور تصدیق سے نہیں جانا جائے گا اور تصدیق تصور سے نہیں جانی جائے گی کیوں کہ معرف محمول ہوتا ہے اور تصور متساوی النسبة ہوتا ہے۔

اول کا بیان یہ ہے کہ ہر کاسب تصور معرف ہوتا ہے جیسا کہ عند المناطق ثابت ہے اور معرف معرف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معرف کی تعریف ہی یہ کی گئی ہے کہ جوشی پر محمول ہو تصور شی کے افادہ کے لئے تو لازم آیا تصور کا کاسب تصور پر محمول ہو اور تصدیق تصور پر محمول ہوتی نہیں کیوں کہ تصدیق تصور کے مبائن ہے اور مبائن مبائن پر محمول نہیں ہوتا تو لازم آیا کہ تصدیق تصور کے لئے کاسب نہ ہو۔

تشریح: - مصنف نے اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے عدم نظریت کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کا ملازمہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جمیع تصورات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب کسی تصدیق بدیہی پر منتہی ہو جائے تو اب دور لازم آئے گا نہ تسلسل اس لئے کہ دور اس وقت لازم آتا کہ جب کہ سلسلہ اکتساب ماقبل کے کسی تصور نظری کی طرف لوٹ جاتا اور جب تصدیق بدیہی پر اکتساب رک گیا ہے تو دور لازم نہیں آئے گا اور تسلسل اس وقت لازم آتا جب کہ سلسلہ اکتساب وہاں پر نہ رکتا اور جب وہ تصدیق بدیہی ہے تو سلسلہ

اکتاب وہاں پر ٹھہر گیا تو اب تسلسل بھی لازم نہیں آئے گا اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب کسی تصور بدیہی پہ منتہی ہو جائے تو سابقہ قیاس پر نہ دور لازم آئے گا نہ تسلسل لازم آئے گا اگر یہ مان لیا جائے تو تقریر ملازمہ باطل ہو جائے گی اور جب ملازمہ باطل ہو جائے گا تو جو برہان اس ملازمہ پر مشتمل ہے وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

ولا يعلم التصور من التصديق

اس عبارت سے ماتن نے مذکورہ مقدمہ پر اعتراض کا جواب پیش کیا ہے پہلے ہم جواب کا خلاصہ پیش کرتے ہیں پھر شارح کی عبارت کی توضیح کریں گے جواب یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض اس پر مبنی ہے کہ تصور کا اکتساب تصدیق سے ممکن ہے اور تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن ہے یعنی تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کو دوسرے سے جانا جاسکتا ہے جبکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے تصور کا اکتساب تصدیق سے ممکن نہیں ہے اور تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن نہیں ہے۔ لہذا تصور نظری کسی تصدیق بدیہی پر منتہی نہیں ہوگا اور تصدیق نظری کسی تصور بدیہی پر منتہی نہیں ہوگی لہذا دعویٰ اور دلیل مسلم ہیں۔

لان المعروف مقول: - اس عبارت سے ماتن نے تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی دلیل پیش کی ہے اور بیان الاول سے شارح نے اس کی توضیح کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ تصور کا جو کاسب ہوگا وہ تصور پر محمول ہوگا کیوں کہ معرّف معرّف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معرّف کہتے ہی اسی کو ہیں جو مضمون ہوشی کے تصور کے افادہ کے لئے اور تصدیق تصور کے مبائن ہونے کی وجہ سے تصور پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ایک امر مبائن کا حمل دوسرے امر مبائن پر نہیں ہوتا ہے لہذا لازم آیا کہ تصدیق تصور کا کاسب نہ ہو۔

تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی یہ دلیل دو قیاس سے مرکب ہے پہلا قیاس شکل اول کی ضرب اول پر مشتمل ہے جو حسب ذیل ہے۔

- | | |
|---------------------------|--|
| (۱) کل کاسب التصور معرّف | یہ شکل اول کی ضرب اول کا صغریٰ ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔ |
| (۲) کل معرّف محمول | یہ شکل اول کی ضرب اول کا کبریٰ ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔ |
| (۳) فکل کاسب التصور محمول | یہ شکل اول کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔ |

دوسرا قیاس

- | | |
|--------------------------|---|
| (۱) کل کاسب التصور محمول | یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا صغریٰ ہے جو بعینہ قیاس اول کا نتیجہ ہے اور موجبہ کلیہ ہے۔ |
|--------------------------|---|

(۲) ولا شی من التصديق بمحمول یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا کبریٰ ہے جو کہ سالبہ کلیہ ہے۔

(۳) فلا شی من کاسب التصور بتصدیق یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ سالبہ کلیہ ہے۔

اب قیاس ثانی کے نتیجے کا انعکاس کر دیں یعنی عکس مستوی لائیں۔

عکس مستوی، قضیہ کے صدق و کیف کو باقی رکھتے ہوئے اس کے جزء اول کو ثانی کی جگہ اور جزء ثانی کو اول کی جگہ کر دینا لہذا فلاشی من کاسب التصور بتصدیق کا عکس مستوی لاشی من التصدیق بکاسب التصور آئے گا اور یہی مطلوب و مقصود ہے کہ تصدیق سے تصور کا اکتساب نہیں ہوگا۔

وفیه ان المعروف أن ارید به ماعرف بالتعریف المذكور فلا نسلم الصغری من القیاس الاول والمقرر عندهم لا یفی بالمطلوب ههنا فان المقصود ههنا هو الامر الواقعی وان ارید بالمعرف ما یفید التصور فقط فلا نسلم الکبری من القیاس الاول۔

ترجمہ:- اور اس میں یہ ہے کہ معرف سے اگر وہ مراد ہے جس کی تعریف مذکور کے ذریعے تعریف کی گئی ہے تو ہمیں قیاس اول کا صغری تسلیم نہیں اور جو ان کے نزدیک مقرر ہے وہ یہاں مطلوب کو پورا نہیں کرتا کیوں کہ مقصود یہاں پر امر واقعی ہے اور اگر مراد معرف سے وہ ہے جو محض تصور کا فائدہ دے تو ہمیں قیاس اول کا کبری تسلیم نہیں۔

تشریح:- مقدمات کی ترتیب کے ذریعہ تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس عبارت سے شارح نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے۔

تقریر اعتراض یہ ہے کہ قیاس اول کے صغری کل کاسب التصور معرف سے کیا مراد ہے اگر معرف کا وہ معنی مراد ہے جو اس کا معنی اصطلاحی ہے یعنی ما یقال علیہ لافادۃ تصورہ تو قیاس اول کا صغری ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ تصور کا کاسب وہ ہو جو تصور پر محمول نہ ہوتا ہو اور اگر معرف سے مطلق کاسب تصور مراد ہے عام ازیں کہ اس پر محمول ہو یا نہ ہو مثلاً ما یفید للشیء کے معنی میں تو قیاس اول کا کبری ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی کلیت باطل ہو جائے گی جب کہ یہ شرط ہے لہذا دونوں مقدموں میں سے کوئی نہ کوئی مقدمہ ضرور باطل ہو جائے گا اور استدلال تام نہیں ہوگا۔

والمقرر عندهم:- اس عبارت سے اس وہم کو دفع کیا گیا ہے کہ عند المناطقہ یہ مسلم ہے کہ شیء کا جو معرف ہوتا ہے وہ تصور شیء کے افادہ کے لئے شیء پر ضرور محمول ہوتا ہے تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ معرف شیء شیء پر محمول نہ ہو یہ وہم اس لئے نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں مقصود امر واقعی ہے یعنی ہر وہ شیء مراد ہے جس سے تصور کا حصول ہو نہ کہ مفہوم اصطلاحی مراد ہے۔

فان قلت التصور المكتسب لا یخلو اما ان یکون بالکنه فکاسبه لا یکون الا ذاتیا واما بالوجه فکاسبه لا یکون الا عرضیا والذاتی والعرضی کلاهما محمولان وحينئذ یتم الدلیل بلا کلفة بان یقال کاسب التصور محمول والتصدیق لیس بمحمول فکاسب التصور لیس بتصدیق۔

ترجمہ:- اگر تم کہو کہ وہ تصور جس سے تصور کو حاصل کیا جائے گا یا تو تصور بالکنہ ہوگا اس صورت میں تصور کا کاسب

ذاتی کلی ذاتی ہوگا یا وہ تصور بالوجہ ہوگا اس صورت میں تصور کا کاسب عرضی ہوگا (کلی عرضی) اور ذاتی و عرضی (کلی ذاتی) عرضی) دونوں کے دونوں محمول ہوتے ہیں تو اس وقت استدلال بغیر کسی وقت کے تام ہو جائے گا۔ بایں طور کہ کہا جائے گا کہ کاسب تصور محمول ہوتا ہے اور تصدیق محمول نہیں ہوتی تو کاسب تصور تصدیق نہیں ہوگا۔

تشریح: - اس عبارت سے شارح نے اس استدلال کو جو قاضی مبارک نے کلیت کبریٰ کی تمامیت پر قائم کیا ہے شکل اعتراض پیش کرتے ہیں۔

قاضی مبارک کا استدلال یہ ہے کہ معرف شی یا تو شی کا ذاتی ہوگا یا عرضی جیسے کہ حیوان ناطق انسان کا ایسا کاسب اور معرف ہے جو کلی ذاتی ہے یا شی کا معرف شی کے لئے کلی عرضی ہوگا جیسے کہ انسان کا معرف ضاحک اور کاتب بھی ہے جو انسان کے لئے کلی عرضی ہے اور یہ دونوں کلیاں انسان پر محمول ہوتی ہیں، مثلاً بولا جاتا ہے الانسان حیوان ناطق اور الانسان ضاحک او کاتب لہذا قیاس کے مقدمات پر منع کی قطع کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا ہم استدلال یوں کر سکتے ہیں

کاسب التصور محمول والتصديق ليس بمحمول فكاسب التصور ليس بتصديق =

= قلت کاسب التصور علم يفيدہ بالنظر ای بالترتيب ويجوز عند العقل ان يكون الترتيب في التصديقات مفيداً لبعض التصورات =

ترجمہ: - میں کہوں گا کہ تصور کا کاسب ایسا علم ہے، جو اس کے حصول کا فائدہ نظر و فکر یعنی ترتیب سے دے اور عند العقل یہ ممکن ہے کہ تصدیقات میں ایسی ترتیب ہو جو بعض تصورات کا فائدہ دے۔

تشریح: - عبارت مذکورہ سے شارح قاضی مبارک کے استدلال کا جواب پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ تصور کے کاسب کا کلی ذاتی اور عرضی میں انحصار ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ اس کا محمول ہونا ضروری ہو بلکہ تصور کے کاسب کے لئے ضروری یہ ہے کہ وہ تصویری کا افادہ کرے اور عقل اسے مستبعد اور غیر پسندیدہ نہیں قرار دیتی ہے کہ بعض تصدیقات میں ایسی ترتیب ہو جو بعض تصورات کے حصول کے لئے مفید ہو لہذا قاضی مبارک کا استدلال مذکور ساقط ہو جائے گا اور مقدمہ کبریٰ پر جو منع وارد کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ مسلم ہے۔

اور حق بھی یہی ہے اس لئے کہ تحدید جیسے اجزاء حقیقہ سے ہوتی ہے یوں ہی اجزاء خارجیہ سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ شیخ نے حکمت اشراقیہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ تحدید اجزاء خارجیہ کے مجموعہ سے حد تام ہے تو اس صورت میں شی کا تصور اگر اجزاء خارجیہ کے مجموعہ سے ہوگا تو وہ بھی تصور بالکنہ ہوگا تو معرف کے افراد کا ذاتیات و عرضیات میں انحصار صحیح نہیں ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ شی کا جو معرف ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شی پر محمول ہو اس لئے کہ اجزاء خارجیہ سے شی کی تعریف ہوتی ہے جب کہ وہ شی پر محمول نہیں ہوتے جیسے البيت سقف مع الجدران ہے۔

وبیان الثانی ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فيكون متساوي النسبة اليه فلا يكون مرجحا ولا موجبا فلا يكون علة فلا يكون كاسبا فان الكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب.

والجواب ان الترجيح المعتبر في العلة بالنظر الى المعلول هو ترجيح الوجود لا ترجيح التعلق والترجيحان متخالفان ولو سلمنا الاتحاد فنقول ان بعض التصورات يكون له خصوصية مع بعض التصديقات يكون بسببها مفيدا له وكاسبا.

وبالجملة هذان الدليلان في غاية السخافة ولم يقم دليل قوى على هذا المدعى بعد.

ترجمہ: - اور دوسرے کا بیان (تصدیق کا حصول تصور سے نہیں ہوگا) یہ ہے کہ تصور تصدیق کے وجود سے بھی متعلق ہوتا ہے اور تصدیق کے عدم سے بھی متعلق ہوتا ہے تو تصور کی نسبت وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف متساوی ہے تو تصور تصدیق کا مرجح ہوگا نہ موجب ہوگا تو اب وہ علت بھی نہیں ہوگا۔ لہذا تصور تصدیق کے لئے کاسب بھی نہیں ہوگا کیونکہ کاسب مکتب کے وجود دہنی کے لئے علت ہوتا ہے۔

اور جواب یہ ہے کہ معلول کی طرف نظر کرتے ہوئے علت میں جو ترجیح معتبر ہے وہ وجود کی ترجیح ہے نہ کہ تعلق کی ترجیح ہے اور یہ دونوں ترجیحات ایک دوسرے سے متخالف ہیں اور اگر اتحاد تسلیم ہی کر لیں تو ہم کہیں گے کہ بعض تصورات کی بعض تصدیقات کے ساتھ کچھ خصوصیت ہوگی جس کے سبب سے تصور تصدیق کے حصول کا فائدہ دے گا اور تصدیق کے لئے کاسب ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ اثبات دعویٰ میں یہ دونوں دلیلیں انتہائی کمزور ہیں اور اب تک اس دعویٰ پر کوئی قوی برہان قائم نہیں ہو سکی ہے۔

تشریح: - اس عبارت سے شارح نے دوسرے دعویٰ (تصدیق کا حصول تصور سے نہیں ہوگا) پر حجت قائم کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ کاسب مکتب کے لئے علت ہوتا ہے اور اس کے وجود کے لئے مرجح ہوتا ہے اور تصور وجود تصدیق کے لئے مرجح نہیں ہو سکتا کیوں کہ تصور کی وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف نسبت متساوی ہوتی ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں تصور کا تحقق ہو اور اس کے ساتھ تصدیق بھی پائی جائے جیسا کہ اذعان و یقین کی حالت میں تصدیق بھی پائی جاتی ہے اور تصور بھی پایا جاتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تصور پایا جائے لیکن تصدیق نہ پائی جائے جیسے کہ شک اور وہم وغیرہ کی حالت میں تصور بغیر تصدیق کے پایا جاتا ہے تو جب تصور کی نسبت وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف برابر ہے تو تصور حصول تصدیق کے لئے مرجح کیوں کر ہو سکتا ہے اور جب مرجح نہیں ہوگا تو وجود تصدیق کے لئے علت موجبہ بھی نہیں ہو سکتا اور جب علت موجبہ نہیں ہوگا تو تصدیق کے لئے سبب

بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ کاسب مکتب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہوتا ہے لہذا تصدیق کا تصور سے حصول ممکن نہیں ہوگا۔
والجواب ان الترتیب المعتبر :- اس عبارت سے شارح نے دوسرے دعویٰ کے استدلال پر اعتراض قائم کیا ہے، تقریر اعتراض یہ ہے کہ اثبات مطلوب میں جو دلیل پیش کی گئی ہے اس میں تصور کا وجود تصدیق اور عدم تصدیق سے باعتبار تعلق کے مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے یعنی تصور وجود تصدیق اور عدم تصدیق دونوں سے متعلق ہوتا ہے جب کہ وجود معلول کی طرف نظر کرتے ہوئے جو ترجیح معتبر ہے وہ وجود کی ترجیح ہے نہ کہ تعلق کی ترجیح لہذا یہ ممکن ہے کہ تصور وجود تصدیق کے لئے مرجح ہو اگرچہ وہ عدم تصدیق سے بھی متعلق ہو اور یہاں چونکہ ترجیح تعلق مراد نہیں ہے لہذا تصور کے تصدیق کے ساتھ عدم تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ تصدیق کے لئے تصور کاسب بھی نہ ہو۔

چوں کہ ترجیح تعلق اور ترجیح وجود دونوں آپس میں متخالف ہیں لہذا تصور کے مساوی تعلق ہونے سے لازم نہیں آتا کہ تصور تصدیق کے لئے کاسب بھی نہ ہو اور اگر ہم علی السبیل التزل دونوں میں مساوات مان لیں تو ہم کہیں گے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض تصورات کی بعض تصدیقات کے ساتھ خصوصیت اور تعلق ہو اس تعلق و خصوصیت کے اعتبار سے تصور تصدیق کے حصول کے لئے مفید ہو۔

فبعض کل واحد منهما ای التصور والتصدیق بدیہی ونظری التفریع ظاہر علی ماقالہ المصنف من ابطال اکتساب التصور من التصدیق وبالعکس کما لایخفی علی من له ادنی فطانۃ۔
ترجمہ :- تو تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری تفریع ظاہر ہے اس پر جو مصنف نے کہا ہے یعنی تصور کے اکتساب کا ابطال تصدیق سے اور تصدیق کے اکتساب کا ابطال تصور سے جیسا کہ یہ ادنیٰ سوجھ بوجھ والے شخص پر مخفی نہیں ہے۔

تشریح :- ماتن کی یہ عبارت جمیع تصورات و تصدیقات کی عدم نظریت و بداهت اور ایک کے دوسرے سے عدم اکتساب پر تفریع ہے۔

یعنی جب یہ مدلل و مبرہن ہو گیا کہ جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی بھی نہیں ہیں اور نظری بھی نہیں ہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تصور کا اکتساب تصدیق سے نہیں ہوگا اور تصدیق کا اکتساب تصور سے نہیں ہوگا تو یہ ثابت ہو گیا کہ بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری اور جو نظری تصورات ہیں ان کی تحصیل بعض بدیہی تصورات سے ہوگی اسی طرح یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بعض تصدیقات بدیہی ہیں بعض نظری اور بعض نظری تصدیقات بعض بدیہی تصدیقات سے مکتب ہوں گی یعنی تصور و تصدیق سے کوئی بھی ایک دوسرے سے حاصل نہیں ہوگا۔

والبسیط لایکون کاسباً ای لایکون کاسباً بالکسب المعتبر عندہم بحیث یکون

للمصاعاة والاختيار فيه مدخل والافمطلق افادة التصور يكون بتصورات المفردات ايضاً كما في تصور النوع بالفصل وحده وبالخاصة وحدها.

ترجمہ:- اور بسیط کا سب نہیں ہوتا یعنی بسیط اس کسب کے معنی میں کا سب نہیں ہوتا جو عند المناطقہ اس حیثیت سے معتبر ہے کہ منطق و اختیار کا اس میں دخل ہو ورنہ تو مطلق تصور کا افادہ مفردات کے تصور سے بھی ہوتا ہے جیسا کہ صرف فصل سے نوع کا تصور ہوتا ہے اور صرف خاصہ سے بھی نوع کا حصول ہوتا ہے۔

تشریح:- عند المناطقہ ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ بسیط حصول شئی کے لئے کا سب ہوتا ہے یا نہیں بعض مناطقہ کے نزدیک بسیط کا سب ہوتا ہے جب کہ بعض کے نزدیک نہیں ہوتا انھیں میں مصنف بھی ہیں۔

اب جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بسیط کا سب ہوتا ہے وہ نظر کی تعریف میں تغیر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ نظر نام ہے مجہول کی تحصیل کے لئے امور معلومہ کی ترتیب کا یا ایک امر سے دوسرے امر کی تحصیل کا اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بسیط کا سب نہیں ہوتا وہ نظر کی تعریف مشہور کو بحالہ باقی رکھتے ہیں اور اس میں کوئی تغیر نہیں کرتے کیوں کہ اس صورت میں نظر کی تعریف پر بسیط میں ترتیب کے فقدان کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

بسیط یعنی مفرد نہ کا سب ہوتا ہے نہ مکتب ہوتا ہے نہ اس سے کسی کو حاصل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کو کسی سے حاصل کیا جاسکتا بسیط کے عدم کا سب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بسیط ترتیب کے قابل نہیں ہوتا جب کہ کا سب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ترتیب کے عمل کو قبول کرے اور مکتب نہ ہونے کے وجہ یہ ہے کہ اگر مکتب ہوگا تو اس کا کا سب مفرد ہوگا یا مرکب اگر مفرد ہوگا تو یا تو مکتب کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو مکتب کے مبائن ہوگا اور اپنے مبائن پر شئی کا حمل نہیں ہوگا اور اگر مرکب ہوگا تو یا تو اپنی ذاتیات سے مرکب ہوگا یا اپنی عرضیات سے یا دونوں سے مرکب ہوگا اول کی بنیاد پر کا سب بسیط بسیط نہیں رہ جائے گا بلکہ ذاتیات سے مرکب ہوگا اور ثانی کی بنیاد پر ماہیت بسیط کا علم نہیں ہوگا کیوں کہ عوارض سے شئی کی حقیقت نہیں معلوم ہوتی جیسے کہ ضاحک سے انسان کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا اور تیسری صورت میں بھی شئی کی حقیقت کا علم نہیں ہوگا اس لئے کہ جو داخل و خارج سے مرکب ہوتا ہے وہ بھی خارج شئی کے حکم میں ہوتا ہے لہذا اس کا بھی حال عوارض کی طرح سے ہوگا۔

بالکسب المعتبر عندہم:- اس عبارت سے شارح کہتے ہیں کہ بسیط کے کا سب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسب جو قصد و اختیار سے ہوتا ہے اور نظر و فکر اور عمل ترتیب سے ہوتا ہے ایسا کسب بسیط سے نہیں ہوتا جیسا کہ یہی عند المناطقہ معتبر ہے ورنہ بسیط کا سب ہوتا ہے جیسے کہ نوع کا حصول صرف فصل یا صرف خاصہ سے ہوتا ہے کہ انسان کا علم ہمیں صرف ناطق یا صرف کاتب و ضاحک سے ہوتا ہے۔

فلا بد من ترتيب امور للاكتساب وهو النظر والفكر

فيه دلالة على اتحادهما فان لم يكن بين مفهوميهما تغاير اصلا كما هو الظاهر فهما مترادفان وان كان بينهما تغاير بان يكون ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر وفي الفكر يعتبر الانتقال المحض فهما متصادقان فقط.

ثم هذا المعنى اعتبره المتأخرون وللقوم الآخر معان اخرى مشحونة في كتبهم لا نذكرها خوفاً للطناب.

ترجمہ:- تو امور مجہولہ کے اکتساب کے لئے ترتیب ضروری ہے اور ترتیب نظر و فکر کا نام ہے ماتن کے قول وهو النظر والفكر میں دونوں کے اتحاد مفہوم پر دلالت ہے تو اگر نظر و فکر کے مفہوم میں تغاير بالکل ہی نہ ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے تو دونوں مترادف ہیں اور اگر دونوں میں مغائرت ہے بایں طور کہ جس کے ملاحظہ میں حرکت ہو وہ نظر میں معتبر ہے اور انتقال محض صرف فکر میں معتبر ہے تو نظر و فکر دونوں حرف متصادق ہیں (دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہوتا ہے۔)

پھر فکر و نظر کا یہ معنی وہ ہے جسے متاخرین مناطقہ نے اعتبار کیا ہے اور دیگر مناطقہ نے دوسرے معانی بھی اپنی کتابوں میں ذکر کئے ہیں جنہیں اطناب کے خوف سے ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

تشریح:- جب یہ ثابت ہو گیا کہ بسیط کا سب نہیں ہو سکتا تو اس پر تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کا سب مرکب ہوگا اور اکتساب کے لئے اس میں چند امور اور ان کی ترتیب ضروری ہے ترتیب کا لغوی معنی ہر شی کو اس کی اصل جگہ میں رکھنا ہے اور اصطلاح میں دو یا دو سے زائد چیزوں کو اس طرح کر دینا کہ اس پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے اور بعض کی بعض کی طرف تقدم اور تاخر کے لحاظ سے نسبت بھی ہو۔

ترتیب تالیف کے مرادف ہے لیکن ترکیب سے خاص ہے ترکیب میں باہم تقدم و تاخر کی نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا اور امور سے مراد مافوق الواحد ہے۔

فيه دلالة على اتحادهما:- شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول وهو النظر والفكر سے اس کی تصریح کی ہے کہ نظر و فکر باعتبار مفہوم کے مترادف ہیں جبکہ بعض مناطقہ نے دونوں میں من وجہ فرق کیا ہے کہ فکر دو حرکتوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) مبادی سے مطالب کی طرف حرکت۔ (۲) مطالب سے مبادی کی طرف حرکت۔

یا اس ترتیب کا نام ہے جو حرکت ثانیہ کے لئے لازم ہو اور معلومات سے مجہولات کی تحصیل کا نام نظر ہے یعنی وہ معلومات جو دو حرکتوں یا ترتیب کے ضمن میں متحقق ہوتے ہیں ان کے ملاحظہ کو نظر کہتے ہیں اس اعتبار سے دونوں مفہوم کے اعتبار سے مترادف نہیں ہوں گے کیوں کہ نظر میں ملاحظہ کا اعتبار ہے جب کہ فکر میں اس کا اعتبار نہیں ہے، وهو ملاحظہ المعقول

تحصیل المجہول نظر کی مشہور تعریف ہے لیکن اس اعتبار سے نظر و فکر میں تصادق ضرور ہوگا یعنی ایک ساتھ دونوں متحقق ہو سکتے ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر ایک کا صدق ہوگا اس پر دوسرے کا بھی صدق ہوگا جیسا کہ تساوی میں ہوتا ہے۔

وللقوم الآخر معان اخرى: - اس عبارت سے ملاحظہ کیجئے ہیں کہ مناطقہ نے اس مقام پر نظر و فکر پر مزید موشگافی کی ہے، مثلاً فکر نام ہے امور عقلیہ میں نفس کی حرکت کا عام ازیں کہ یہ حرکت مجہول کی تحصیل کے لئے ہو یا نہ ہو اس کا مقابل تحصیل آتا ہے کیوں کہ تخیل محسوسات میں حرکت نفس کا نام ہے اور بعض کے نزدیک مطالب سے مبادی اور مبادی سے مطالب کی طرف حرکت کے مجموعہ کا نام فکر ہے اس کے مقابل حدس کا وہ معنی آتا ہے جو غیر مشہور ہے۔

اور بعض کے نزدیک فکر صرف مبادی سے مطالب کی طرف یا بتدریج حرکت کا نام ہے بغیر اس کے کہ حرکت ثانیہ اس کا جز واقع ہو اس کے مقابل حدس کا مشہور معنی آتا ہے (ذہن کا مبادی سے مطالب کی طرف فوراً منتقل ہو جانا) حدس و فکر میں یہ تقابل صعود (اوپر چڑھنا) اور هبوط (نیچے اترنا) کے تقابل کے مشابہ ہے فکر مثل صاعد کے ہے اور حدس مثل هابط کے ہے صعود میں تدریج ہوتی ہے اور هبوط میں انتہائی سرعت ہوئی ہے پھر فکر معانی مذکورہ میں سے ہر ایک کے اعتبار سے نظر کے ساتھ متحد ہے عام ازیں کہ دونوں مترادف ہوں یا متصادق۔

وههنا شك خوطب به سقراط وهو من تلامذة فيثاغورس ومن اساتذة افلاطون وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب ولا يختص هذا الاشكال بالمطلوب التصوري بل يجري في المطلوب التصديقي بان يقال عند طلب الدليل على قولنا العالم حادث هذا المدعى اما ان يكون معلوماً لك او مجهولاً على الاول فالعلم حاصل فطلبه يكون تحصيلاً للحاصل او مجهولاً فيلزم طلب المجهول المطلق ويجرى فيه الجواب المذكور بقوله.

ترجمہ: - اور یہاں پر ایک شک ہے جس سے سقراط کو مخاطب کیا گیا ہے سقراط فیثاغورس کے تلامذہ اور افلاطون کے اساتذہ میں سے ہے شک یہ ہے کہ مطلوب یا تو معلوم ہوگا تو طلب تحصیل حاصل ہے یا مجہول ہوگا تو طلب کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہوگا اس طور سے کہ ہمارے قول العالم حادث پر طلب دلیل کے وقت کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ یا تو تمہیں معلوم ہوگا یا مجہول اول کی بنیاد پر علم حاصل ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہوگی اور ثانی کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور اس میں وہ جواب جو مصنف نے اپنے قول واجب سے ذکر کیا ہے جاری ہوگا۔

تشریح: - شک کی توضیح سے قبل ہم سقراط فیثاغورس اور افلاطون کی شخصیات پر مختصر روشنی ڈالیں گے۔

(سقراط)

یہ ایک مشہور یونانی فلسفی کا نام ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے تین سونانوے (۳۹۹) سال پیشتر مقام اتنیہ میں ولادت ہوئی اور وہیں پر تعلیم حاصل کی۔

سقراط کی عظمت و برتری کی واضح دلیل یہ ہے کہ اسے افلاطون جیسے حکیم کا استاذ ہونے کا شرف حاصل ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیثاغورس سے شرف تلمذ حاصل ہے سوفسطائیہ کی طرح سقراط نے بھی مطالعہ انسانی کو اپنا موضوع تحقیق قرار دیا اور سوفسطائیہ کے خلاف ثبوت استاد کا مدعی تھا۔

اس نے اپنی حکیمانہ بصیرت سے انسانی زندگی کے اخلاقی اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی یہاں تک کہ اس کے وضع کردہ اصول و ضوابط پر بعض نئے مذاہب کی بنیاد قائم ہے علم و حکمت کے ساتھ ہی ساتھ زہد و تقویٰ میں بھی اپنی مثال آپ تھا بت پرستی کے معاملہ میں اہل یونان کا سخت مخالفت تھا یہی وجہ تھی کہ اہل یونان سقراط کے خلاف غضبناک ہو گئے اور نہ صرف سقراط بلکہ اس کے بارہ ہزار بلا واسطہ اور بالواسطہ تلامذہ کو زہر دے کر موت کی نیند سلا دیا تقریباً اسی (۸۰) سال تک زندہ رہا حکمت و فلسفہ میں وحید عصر ہونے کے باوجود اپنی کوئی یادگار تصنیف نہیں چھوڑی ہے اس کی انگوٹھی پر یہ نقش کندہ تھا من غلب عقله هواه فافتضح۔

(فیثاغورس)

فیثاغورس بھی یونان کے ایک مشہور حکیم کا نام ہے اور پانچ مشہور حکماء جنہیں اساطین الحکمت کہا جاتا ہے ان میں ایک یہ بھی ہے وہ پانچ حکماء یہ ہیں:

(۱) ایندقلیس، (۲) فیثاغورس، (۳) سقراط، (۴) افلاطون، (۵) ارسطو، یہ بچپن ہی سے علم حکمت حاصل کرنے کا اس قدر شائق تھا کہ اپنی نوعمری ہی میں اس نے علم حکمت کی تحصیل کا قصد کر لیا اور اس کی طلب میں مصر، شام، بغداد کا چکر لگایا، تقویم الحساب (پہاڑا) اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو جدول فیثاغورس کے نام سے مشہور ہے۔

فیثاغورس تناخ ارواح (آداگون) کا قائل تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کے تقریباً چھ (۶) سو سال پیشتر جزیرہ سالوس میں اس نے اپنی زندگی کی آخری سانس لی۔

(افلاطون)

یونان کے پانچ مشہور اساطین الحکمت میں ایک افلاطون بھی ہے یونان کے شہر راتھنس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے چار سو انتیس سال پہلے پیدا ہوا باب کا نام ارسطون اور دادا کا نام اور شاگل اسقلینوس ہے اس حکیم کی یہ عادت تھی کہ طلبہ کو حکمت پڑھانے کے دوران ٹہلتا رہتا تھا اور تلامذہ اس کے ساتھ چلتے رہتے تھے۔ افلاطون کا نام اس کے دادا کے نام پر اور شاگل ہے لیکن اس کا سینہ نہایت وسیع تھا اور افلاطون یونانی زبان میں عریض الصدر کو کہتے ہیں اس لئے اس کے استاذ ارسطون نے اسے افلاطون کے نام سے ملقب کر دیا، چنانچہ اسی نام سے یہ دنیا بھر میں مشہور ہو گیا سب سے پہلے اس نے فن کشتی میں مہارت حاصل کی پھر فن شاعری اور موسیقی کی طرف مائل ہوا، ارغنون باجہ کا موجد بھی ہے لیکن جب سقراط نے ایک علمی مجلس میں شاعری کی مذمت کر کے یہ فرمایا کہ شاعری انسان کو انسانی کمالات سے محروم کر دیتی ہے تو اس کو اس فن سے اتنی نفرت ہو گئی کہ اپنی ساری منظومہ تصنیف کو جلا کر خاک کر دیا۔ افلاطون دس سال سے زیادہ عرصہ تک سقراط کی صحبت سے مستفیض ہوتا رہا دور دراز ممالک میں تجربہ علم بڑھانے کے لئے سیاحت کرتا ہوا ملک مصر آیا۔ یہاں فیثاغورس کے تلامذہ سے مل کر علم ہندسہ سیکھا پھر مقادیر و اشکال سے واقفیت حاصل کی۔ تیرہ سال مصر رہ کر ایران پہنچا۔ یہاں آتش پرستوں کے مذہب کی تحقیق کی ایران سے ہندوستان آنے کا ارادہ تھا لیکن ان دنوں اس ملک میں فتنہ و فساد کا بازار گرم تھا اس لئے ارادہ بدل دیا پھر اٹلی ہوتے ہوئے جزیرہ سلسلی اسقلینہ پہنچا اور آتش فشاں پہاڑ دیکھا جو اپنی جگہ قہر الہی کا پورا پورا نمونہ تھا۔ غرضیکہ کئی ممالک میں جا کر اپنے علم میں اضافہ کرتا رہا۔ علم ہندسہ کا تو یہاں تک دلدادہ تھا کہ اپنے دروازے پر لکھ کر لگا دیا تھا کہ جو علم ہندسہ نہ جانتا ہو وہ اندر آنے کا مجاز نہیں، افلاطون کی تحریریں اس کے علو خیال کی آئینہ دار ہیں اس کے بیان کردہ الہیات کے مسائل ذات باری کی عظمت و جلالت کو منواتے ہیں۔

تاریخ الحکماء کے مصنف نے لکھا ہے کہ افلاطون کی نو سو پچاس (۹۵۰) کتابیں پچشم خود میں نے دیکھی ہیں، رستم کے نام کی طرح محاورے میں افلاطون کا نام بھی آتا ہے۔ ورزش بہت کرتا تھا جس کی وجہ سے اس کے قویٰ آخری وقت تک مضبوط تھے، بیاسی (۸۲) برس زندہ رہا۔

ہلنا شک اس عبارت سے مصنف نے بدیہی سے نظری کی تحصیل پر اس شک کو بیان کیا ہے جس کا مخاطب سقراط کو بنایا گیا ہے اور اس شک کی بنیاد پر ہی امام رازی نے جمیع تصورات کی بداهت پر استدلال کیا ہے۔

شک کی تقریر یہ ہے کہ جس مطلوب نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا وہ قبل حصول یا تو معلوم ہو گیا مجہول اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور اگر مجہول ہے تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور یہ بھی محال

ہے کیوں کہ طلب کے لئے مطلوب کی طرف نفس کی توجہ ضروری ہے اور مجہول مطلق کی طرف نفس کی توجہ ممکن نہیں ہے۔
 ولا يختص هذا الاشكال بالمطلوب التصوری: - اس عبارت سے ملاحسن نے قاضی مبارک کے قول کی تردید کی ہے، قاضی مبارک کا کہنا یہ ہے کہ یہ اشکال صرف مطلوب تصوری میں جاری ہوگا مطلوب تصدیقی میں نہیں ہو سکتا۔
 قاضی مبارک کے نزدیک اس اختصاص کی وجہ یہ ہے کہ مطلوب تصدیقی نسبت حکمیہ کے اذعان و یقین کا دوسرا نام ہے اور تصور کا حال یہ ہے کہ یہ ہر شے سے متعلق ہوتا ہے تصدیق سے بھی اور نقیض تصدیق سے بھی حتیٰ کہ تصور اور عدم تصور سے بھی تصور متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل میں اس کی بحث پیش کی گئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اشکال تصدیق میں جاری نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ تصدیق میں دو جہت ہے ایک اس کے تصور کی جہت ہے ایک اذعان و یقین کی جہت ہے تو اگر ہم اشکال کی پہلی شق تسلیم کرتے ہوئے کہیں کہ مطلوب قبل حصول معلوم اور متصور ہے تو اس صورت میں تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جو قبل حصول حاصل ہے وہ مطلوب کا تصور ہے اور جو مطلوب ہے وہ اذعان و یقین کی تحصیل ہے اس طرح اشکال کی دوسری شق کی تقدیر پر ہم کہیں گے کہ طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ مطلوب اذعان و یقین کے اعتبار سے مجہول ہے اور جس سے اذعان متعلق ہوتا ہے اس کے اعتبار سے معلوم ہے چوں کہ اذعان کے اعتبار سے مطلوب کی تحصیل مقصود ہے لہذا طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی لہذا مطلوب تصدیقی میں یہ شک جاری نہیں ہو سکتا ہاں مطلوب تصوری میں ضرور جاری ہوگا اس لئے کہ اگر مطلوب تصوری قبل حصول معلوم ہے تو اس کی معلومیت ہی مطلوب تصوری کے مفہوم کا تصور ہے اور یہ تصور قبل طلب حاصل ہے لہذا تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر مطلوب تصوری قبل طلب حاصل نہیں ہے تو وہ قبل طلب مجہول ہوگا اور اس کی مجہولیت نام ہے اس کے عدم تصور کا تو جب قبل طلب اس کا تصور نہیں ہوگا تو وہ مطلقاً مجہول ہوگا تو اب طلب مجہول مطلق لازم آئے گی برخلاف مطلوب تصدیقی کے کیوں کہ مطلوب تصدیقی کی مجہولیت کبھی اذعان سے غفلت کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ مدعن (جس کا اذعان ہو) کے تصورات حاصل رہتے ہیں لہذا اس صورت میں مطلوب مطلقاً مجہول نہیں ہوگا۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہو سکتا ہے کیوں کہ ہم حدوث عالم کے مدعی سے جب دلیل طلب کریں گے تو یہ کہیں گے کہ تمہارا یہ دعویٰ یا تو تمہیں قبل حصول معلوم ہے یا مجہول اگر معلوم ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو اس صورت میں طلب مجہول لازم آئے گی۔

اور مصنف نے جو جواب مطلوب تصوری پر ایراد کا پیش کیا ہے بعینہ یہی جواب مطلوب تصدیقی پر بھی ایراد کا ہوگا۔ لیکن ملاحسن کا یہ قول محل نظر ہے اس لئے کہ قبل طلب حدوث عالم کے علم کے باوجود تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گی کیوں کہ حاصل اور معلوم حدوث عالم کا تصور ہے اور مطلوب و مقصود حدوث عالم کا اذعان و یقین ہے جو دلیل سے پہلے

حاصل نہیں ہے لہذا تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا۔

واجب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه وحاصله ان المطلوب قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من جهة الكنه فيطلب الكنه من جهة الوجه فلا يلزم المحذور ان هذا في المطلوب التصوري والمطلوب التصديقي يكون معلوما من وجه من جهة التخيل او الشك او الوهم ومجهولا من جهة العلم الاعتقادي فيطلب بالدليل فلا يلزم المحذور ان وبالجملة يتأتى جهتا العلم والجهل في كل منهما وطلب المجهول المطلق و تحصيل الحاصل محال في كل منهما واشتباه العلم والجهل باضاعة الحثيات مُتَات فيهما فلا وجه لتخصيص التشبهة بالتصور كما عرض لبعض الكملة.

ترجمہ :- اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مطلوب من وجه معلوم ہے اور من وجه مجہول حاصل جواب یہ ہے کہ مطلوب کبھی من وجه معلوم ہوتا ہے اور من جہتہ الکئہہ مجہول ہوتا ہے تو من جہتہ الوجہ مطلوب کی کئہہ معلوم ہوتی ہے تو اب تحصیل حاصل اور طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا یہ مطلوب تصوری میں ہے اور مطلوب تصدیقی تخیل، شک، وہم کی جہت سے من وجه معلوم ہوتا ہے اور علم اعتقادی کی جہت سے مجہول ہوتا ہے تو دلیل سے وہ مطلوب ہوتا ہے۔ لہذا دونوں میں سے کوئی محذور لازم نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم و جہل کی دونوں جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی میں سے ہر ایک میں ہوتی ہیں اور طلب مجہول مطلق اور تحصیل حاصل دونوں میں سے ہر ایک میں محال ہے اور حیثیت کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے علم اور جہل کا اشتباہ دونوں میں حاصل ہے تو شک کے تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ بعض کامل لوگوں کو پیش آتا ہے۔

تشریح :- اس اشکال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ مطلوب اور مقصود کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) مطلوب من کل الوجہ معلوم ہو۔ (۲) مطلوب من کل الوجہ مجہول ہو۔

(۳) مطلوب من وجہ معلوم ہو اور من وجہ مجہول ہو۔

ہم یہاں شق ثالث کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ مطلوب خواہ تصوری ہو یا تصدیقی من وجہ معلوم ہے۔ اور من وجہ مجہول جیسے کہ انسان ہے کہ عوارض کی جہت سے ہمیں معلوم ہے ہم پہلے سے ہی جانتے ہیں کہ جو انسان ہوتا ہے وہ ضاحک یا کاتب وغیرہ ہوتا ہے اور من جہتہ الکئہہ ہمیں پہلے سے انسان کا علم نہیں رہتا کہ انسان حیوان ناطق ہوتا ہے یہی حال مطلوب تصدیقی کا بھی ہے کہ شک، وہم اور تخیل وغیرہ کی جہت سے ہمیں پہلے سے معلوم ہے اور اعتقاد و اذعان کی جہت سے ہمیں پہلے سے علم نہیں ہے۔

تو جب مطلوب میں دو جہتیں ہیں تو نہ تحصیل حاصل لازم آئے گی اور نہ ہی طلب مجہول مطلق لازم آئے گی تحصیل حاصل اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شی جس جہت سے مطلوب ہے وہ معلوم نہیں ہے اور طلب مجہول مطلق اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شی ایک جہت سے معلوم ہے۔

وبالجملة یتاتی: - اس عبارت سے ملا حسن وضاحت کرتے ہیں کہ مطلوب تصوری عرض کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور کنہہ کی جہت سے مجہول ہوتا ہے اس طرح مطلوب تصدیقی و ہم وغیرہ کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور اذعان کی جہت سے مجہول ہوتا ہے لہذا علم و جہل کی یہ دونوں متغایر جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں میں پائی جائیں گی نہ کہ کسی ایک کے ساتھ مطلوب ہوں گی اور اگر ان دونوں مختلف جہتوں اور متغایر جہتوں کا لحاظ کیا جائے تو اشکال دونوں میں جاری ہوگا کیونکہ اس اعتبار سے مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں برابر ہیں۔

لہذا اعتراض کو تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی جائز وجہ نہیں ہے جیسا کہ قاضی مبارک جیسے کامل العقل کا قول ہے۔

فعاد قائلًا الوجه المعلوم معلوم والوجه المجہول مجہول حاصلہ ان المطلوب اما ان یکون الوجه المعلوم فیلزم تحصیل الحاصل او الوجه المجہول فیلزم طلب المجہول المطلق۔
ترجمہ: - اس نے دوبارہ اعتراض کیا کہ وجہ معلوم معلوم ہے اور وجہ مجہول مجہول ہے خلاصہ عود یہ ہے کہ مطلوب کی وجہ معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل لازم آئے گی یا وجہ مجہول ہوگی تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گا۔

نشریح: - اس عبارت سے اشکال کے جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں

خلاصہ عود یہ ہے کہ شق ثالث کے اختیار کے باوجود اعتراض ابھی بھی برقرار ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ یہاں پر صرف دو صورتیں ہیں مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا اول مطلقاً معلوم ہے اور ثانی مطلقاً مجہول ہے لہذا اگر اول کو طلب کیا جائے تو معلوم ہونے کی وجہ سے تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر ثانی کو طلب کیا جائے گا تو مجہول ہونے کی وجہ سے طلب مجہول مطلق لازم آئے گی لہذا دونوں محذور تاہنوز برقرار ہیں۔

وحلہ ان المجہول لیس مجہولاً مطلقاً حتی یمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجہہ جواب باختیار الشق الثانی وقولک فیلزم طلب المجہول المطلق باطل فان الوجه المعلوم له علاقة العروض او الدخول بالمجہول فیكون الوجه المجہول بواسطۃ تلک العلاقة معلوماً ملتفتاً ولكن من حیث ذاته او من وجه اخر مجہولاً فلذا یطلب بالتعریف او الدلیل۔

ترجمہ: - اور اس کا حل یہ ہے کہ وجہ مجہول، مطلقاً مجہول نہیں ہے کہ طلب محال ہو جائے کیوں کہ وجہ مجہول کی ایک وجہ معلوم بھی ہے۔

یہ جواب شق ثانی (مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا) کے اختیار کی صورت میں ہے تمہارا مطلب مجہول مطلق کے لزوم کا قول باطل ہے کیوں کہ وجہ مجہول کے لئے وجہ معلوم علاقۃ العروض یا دخول کا علاقہ ہے اس علاقے کی وجہ سے وجہ مجہول معلوم اور ملتفت ہوگی لیکن من حیث الذات یا وجہ آخر کے لحاظ سے مجہول ہوگی اس لئے اس کو تعریف یا دلیل طلب کہا جائے گا۔

تشریح: - یہ حل درحقیقت جواب اول کی توضیح ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں عود کی دوسری شق تسلیم ہے لیکن طلب مجہول مطلق کا لزوم تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ مجہول مطلق اسے کہتے ہیں کہ اس کا تصور نہ تو بالکنہ ہو نہ ہی بالوجہ یعنی ذاتیات و عرضیات جس کا اس پر صدق ہوتا ہے ان میں کسی سے نہ ہو یعنی جو من کل الوجوہ مجہول ہو اسے مجہول مطلق کہا جاتا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں وجہ مجہول مطلق، مجہول نہیں ہے، اس لئے کہ وجہ مجہول کے لئے ایک وجہ معلوم بھی ہے۔

اور وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ ایک علاقہ ہے یعنی ربط و تعلق ہے خواہ یہ علاقہ عروض ہو یہ اس صورت میں ہوگا کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی عرضی ہو یعنی وجہ مجہول بالوجہ ہو جیسے کہ انسان کی ماہیت حیوان ناطق مجہول ہو اور اس کے عوارض مثلاً خنک و کتابت معلوم ہوں اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ تعلق عارض و معروض کے تعلق کی طرح سے ہوگا اور علاقہ دخول اس صورت میں ہوگا جب کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی ذاتی ہو، مثلاً انسان کی ماہیت حیوان ناطق معلوم ہو اور اس کے عوارض خنک و کتابت مجہول ہوں تو اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ علاقہ دخول ہوگا۔

تو جب وجہ مجہول جو کہ مطلوب ہے وہ من کل الوجوہ مجہول نہیں ہے بلکہ اس میں معلوم اور مجہول کی دو مغایر جہتیں بھی ہیں تو معلوم کی جہت سے وجہ مجہول کو جانا جائے گا اگر مطلوب تصوری ہو تو اسے معرف سے جانا جائے گا اور اگر تصدیقی ہو تو اسے حجت اور دلیل سے جانا جائے گا تو اب طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

الا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها تايد للمطلوب ببعض الامثلة بان المطلوب في التصور قد يكون حقيقة بعض الاشياء وهي في نفس ذاتها مجهولة لكن ببعض اعتباراتها كالوجه معلومة فتلك الحقيقة المجهولة قد يطلب تصورها بالحد التام لمعلومتها بعض الوجوه وقد يكون المطلوب الحقيقة المجهولة ببعض الوجوه وانما يصح طلبها ايضا اذا كانت معلومة بوجه اخر وهكذا في التصديقات انما يصح طلبها اذا علمناها سابقا بالوجه.

ترجمہ: - کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ بے شک مطلوب اپنے بعض اعتبارات سے حقیقت معلومہ ہے بعض امثلہ سے مطلوب کی تائید ہے بایں طور کہ مطلوب تصور میں کبھی بعض اشیاء کی حقیقت ہوتی ہے اور یہ حقیقت مجہول ہوتی ہے لیکن اپنے بعض اعتبارات سے جیسے کہ عرض کا اعتبار ہے معلوم ہوتی ہے تو بعض اعتبارات سے معلومیت کی وجہ سے حقیقت مجہولہ کا تصور حد تام کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے اور کبھی مطلوب اپنے بعض اعتبارات کی وجہ سے حقیقت مجہولہ ہوتا ہے تو ایسے مطلوب

کا طلب کرنا جب کہ وہ بعض اشیاء سے معلوم ہو صحیح ہوتا ہے۔

ایسے ہی تصدیقات میں بھی ہے کہ مطلوب تصدیقی کی طلب جب کہ وہ پہلے بالوجہ معلوم ہو صحیح ہے۔

تشریح: - مصنف کی یہ عبارت مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی تائید کے طور پر واقع ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ کسب سے مطلوب و مقصود کبھی وہ حقیقت ہوتی ہے جو ہمیں بعض اعتبارات سے حاصل ہوتی ہے اور بعض دوسرے اعتبارات سے مطلوب ہوتی ہے مثلاً کبھی شی بالوجہ معلوم ہوتی ہے اور بالکنہ مطلوب ہوتی ہے تو اس صورت میں شی کا تصور ذاتیات کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے جب کہ بعض اعتبارات سے وہ مقصور اور معلوم ہوتی ہے اس طرح سے شی کبھی بعض عوارض کے اعتبار سے معلوم ہوتی ہے اور بعض دیگر عوارض سے مطلوب ہوتی ہے۔

جیسے کہ انسان ہے کہ کبھی من حیث الکنہ اس کا تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا ہے جب کہ من حیث الوجہ یعنی صُحک و کتابت کی حیثیت سے وہ ہمیں معلوم ہوتا ہے اس صورت میں انسان کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر حدتام کے ذریعہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم ہوتا ہے یا جیسے کہ انسان کا کبھی ضاحک کی حیثیت سے تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں من حیث الضحک انسان کا علم نہیں ہوتا جب کہ من حیث الکتابۃ ہمیں انسان کا علم ہے اس صورت میں بھی من وجہ انسان کا علم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

تو اب مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

یہی حال تصدیقات کا بھی ہے کہ مطلوب تصدیقی من حیث التصور ہمیں معلوم ہوتا ہے اور من حیث الاذعان مجہول ہوتا ہے تو اذعان کے اعتبار سے مطلوب تصدیقی طلب کیا جاتا ہے اور چوں کہ وہ من حیث التصور معلوم ہے لہذا طلب مجہول مطلق کا استحالة لازم نہیں آئے گا۔

ولیس کل ترتیب مفید اولا طبعیا ای لیس کل ترتیب یلزمہ افادۃ المطلوب بمعنی انہ اذا حصل فی الذہن لنفس ذالک الترتیب یفرض الی المطلوب ولا طبعیا بمعنی انہ اذا وقع فی الذہن فطبعۃ الانسان وفطرته تفضی المطلوب ولک ان تقول المفید بمعنی الفاعل التام والطبعی بمعنی العلة الناقصة یعنی لیس کل ترتیب علة تامة للمطلوب ولا علة ناقصة بمعنی المتمم الاخير للعللة التامة.

ترجمہ: - اور ہر ترتیب مفید نہیں ہوتی اور نہ ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے یعنی ہر ترتیب کو افادہ مطلوب لازم نہیں ہے اس معنی کر کہ جب وہ ترتیب ذہن میں حاصل ہو تو وہ ترتیب مطلوب تک پہنچادے اور نہ ہی ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے اس معنی کر کہ جب وہ ذہن میں واقع ہو تو انسان کی طبیعت اور اس کی فطرت مطلوب تک پہنچادے اور تمہارے لئے یہ ہے کہ تم

کہو کہ مفید فاعل تام یعنی علت تامہ کے معنی میں ہے اور طبعی علت ناقصہ کے معنی میں ہے یعنی ہر ترتیب مطلوب کے لئے علت تامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی علت تامہ کے متمم اخیر کے معنی میں علت ناقصہ ہوتی ہے۔

تشریح: - اس عبارت سے مصنف نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

احتیاج الی المنطق پر ایراد یہ ہوتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ نفس ترتیب ہی حصول مطلوب کے لئے مفید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترتیب نظم طبعی پر واقع ہو اس حیثیت سے کہ بغیر احتیاج الی المنطق کے فطرت انسانیہ اور طبیعت سلیمہ ترتیب سے مطلوب کی طرف منتقل ہو جائے لہذا منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

وہم کے اندفاع کی وجہ یہ ہے کہ بعض ترتیب اگرچہ حصول مطلوب کے لئے مفید ہوتی ہے اور نظم طبعی پر واقع ہوتی ہے لیکن ہر ترتیب ایسی نہیں ہوتی کہ وہ مطلوب کا افادہ کرے اور اس میں کسی طرح کا فساد نہ واقع ہو اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبعی پر ہی مرتب ہوتی ہے کہ جب وہ ذہن میں حاصل ہو تو انسان کی فطرت اور اس کی طبیعت بغیر کسی وقت کے مطلوب صحیح تک پہنچ جائے اور اسے کسی طرح خطا عارض ہو اور نہ ہی اس سے کوئی خلاف مفروض لازم آئے۔

ہر ترتیب سے مطلوب کا افادہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ کبھی ترتیب میں فساد واقع ہو جاتا ہے خواہ فساد شکل و صورت میں ہو جیسے کہ شکل کبھی عقیم ہوتی ہے یا اجزاء اس طرح سے مرتب ہوں کہ اس سے ایسی صورت وحدانیہ حاصل نہ ہو جو مطلوب کے مطابق ہو یا فساد مادہ میں ہو۔

اس طرح سے کہ جنس کی جگہ میں غیر جنس کو رکھا گیا ہو اور مقدمات یقینیہ کی جگہ مقدمات غیر یقینیہ کو رکھ دیا جائے جیسے کہ کرسی کا فساد ہے کبھی کرسی کی شکل و صورت میں فساد ہوتا ہے کہ اس کی ہیئت غیر مناسب ہوتی ہے اور کبھی کرسی کے مادے یعنی لکڑی میں فساد ہوتا ہے کہ لکڑی کبھی غیر مناسب ہوتی ہے اور ٹھیک نہیں ہوتی۔

ولک ان تقول المفید: - اس کی توضیح کرنے سے پہلے علت ناقصہ اور تامہ کے مفہوم کو ذہن نشین کر لیں۔

علت تامہ: - علت تامہ کی مناطقہ نے مختلف تعریفیں کی ہیں۔

(۱) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے علاوہ کسی اور چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ عقل اول کے

لئے باری تعالیٰ علت تامہ ہے۔

(۲) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں کہ جس کے جز کے علاوہ کسی چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ صندوق

کے لئے علل اربعہ کا مجموعہ علت تامہ ہے۔

(۳) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس سے خارج کسی دوسری چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ صندوق

کا وجود علل اربعہ کے علاوہ کسی دوسری چیز پر موقوف نہیں ہے۔

(۴) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے وجود سے معلول کا وجود لازم ہو۔ جیسے کہ وجود شمس وجود نہار کے لئے علت تامہ ہے۔

علت ناقصہ :- (۱) وہ علت ہے جس کا معلول اپنے وجود میں محتاج ہو لیکن اس کے وجود سے معلول کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کے لئے علت ناقصہ ہے۔

(۲) علت تامہ کا وہ جزء اخیر جو علت تامہ کا متمم ہو یعنی اسے تمامیت تک پہنچائے۔

ملاحظہ فرمائیے ان اقوال المفید سے کہتے ہیں کہ تمہیں اختیار ہے کہ تم یہ کہو کہ مفید علت تامہ کے معنی میں ہے اور طبعی علت ناقصہ کے معنی میں ہے۔ یعنی ترتیب مطلوب کے لئے علت تامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی علت ناقصہ ہوتی ہے علت تامہ کے متمم اخیر کے معنی میں۔

ومن ثم تری الاراء متناقضة ای لاجل ان لیس کل ترتیب مستلزم للمطلوب بنفس ذاته ولا باعتبار مراعاة الطبيعة الانسانية ای فطرتها تری الاراء متناقضة۔

ترجمہ :- اور اس وجہ سے تم رایوں کو متناقض دیکھتے ہو یعنی اس وجہ سے عقلاء کی رایوں میں تناقض ہے کہ ہر ترتیب مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی نہ فی نفسہ اور نہ ہی فطرت انسانہ کی مراعات کے لحاظ سے۔

تشریح :- چوں کہ ہر ترتیب افادۃ مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبعی پر واقع ہوتی ہے نہ تو فی ذاتہ اور نہ ہی فطرت انسانہ کی مراعات کے لحاظ سے ہی یہی وجہ ہے کہ تم ان عقلاء کی رایوں کو باہم متناقض دیکھتے ہو جو ہمیشہ صحت کے طلبگار ہوتے ہیں اور خطا سے دور بھاگتے ہیں یہاں تک کہ بعض عقلاء اپنی نظر و فکر سے کسی نتیجے تک پہنچتے ہیں تو بعض دوسرے عقلاء کی فکریں اس نتیجے کی نفی پر منتج ہوتی ہیں مثلاً بعض غور و فکر کرتے ہوئے معلومات کی ترتیب سے حدوث عالم کا نظریہ قائم کرتے ہیں تو بعض حدوث عالم کی نفی قدم عالم کا فیصلہ کرتے ہیں بلکہ شخص واحد خود اپنے ہی نفس سے دو وقتوں میں مناقضہ کرتا ہے جیسا کہ تم خود اپنا حال یہ پاتے ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقل انسانی خطائی فکر سے محفوظ رہنے میں کافی نہیں ہے۔

فلا بد من قانون عاصم عن الخطاء فیہ وهو المنطق وبهذا البیان تم الاحتیاج الی المنطق والاحتیاج ہنہنا بمعنی المصحح لدخول الفاء لا بمعنی لولاہ لا متنع فان الاخیر انما یتحقق فی الامر الاعم الشامل للطریق الجزئی والکلی وهو اعم من المنطق الذی یبحث فیہ عن المعقولات الثانیۃ او الاولی ومن الامر الذی لا یبحث فیہ کذا لک۔

ترجمہ :- تو ایک ایسا قانون ضروری ہے جو خطائی فکر سے محفوظ رکھے اور وہ منطق ہے اور اس بیان سے احتیاج

الی المنطق تام ہو گیا اور احتیاج یہاں صحیح دخول فاء کے معنی میں ہے لولاء لامتنع کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ یہ آخری معنی جزئی اور کلی طریقوں کو شامل ہے اور یہ اس منطق سے عام ہے جس میں معقولات ثانیہ یا اولیٰ سے بحث ہوتی ہے اور اس امر سے عام ہے جس میں مذکورہ نوعیت سے بحث نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: - چوں کہ عقل انسانی عصمت عن الخطا میں کافی نہیں ہے لہذا ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھے اور ایسا قانون منطق کا قانون ہے۔

قانون سریانی زبان کا لفظ ہے لغت سریان میں مسطر کتاب کے لئے موضوع ہے اور اصطلاح میں اصل، قاعدہ کلیہ اور ضابطہ کے مرادف ہے۔

قاعدہ اور قانون: - وہ امر کلی ہے جو بالقوہ اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو اس کی توضیح یہ ہے کہ کل سالبہ کلیہ ضروریہ تنعکس سالبہ کلیہ دائمة ہر سالبہ کلیہ ضروریہ کا عکس سالبہ کلیہ دائمة آتا ہے۔ یہ ایک قضیہ کلیہ ہے جو اپنے موضوع کلی کے جمیع جزئیات کے احکام پر بالقوہ مشتمل ہے اب ہم اگر لاشی من الانسان بفرس بالضرورة کا حکم معلوم کرنا چاہیں اور ہم یہ جانتے ہیں کہ لاشی من الانسان بفرس سالبہ کلیہ ضروریہ کا ایک فرد ہے لہذا اب ہم یہ تفریع کریں گے کہ لاشی من الانسان بفرس بالضرورة سالبہ کلیہ ضروریہ ہے اور ہر سالبہ کلیہ ضروریہ کا عکس سالبہ کلیہ دائمة آتا ہے لہذا لاشی من الانسان بفرس بالضرورة کا عکس لاشی من الفرس بانسان بالدوام سالبہ کلیہ دائمة آئے گا۔

منطق: - لفظ منطق یا تو مصدر میسی ہے جیسا کہ قابوس میں ہے نطق منطقاً منطقیاً یا یہ اسم مکان ہے بایں معنی کہ وہ محل نطق ہے یا یہ اسم آلہ ہے جیسا کہ اس کی مشہور تعریف آکہ قانونیہ سے ظاہر ہے۔

اس کا ماخذ اشتقاق نطق ہے جس کی دو قسمیں ہیں ظاہری اور باطنی تلفظ نطق ظاہری ہے اور ادراک نطق باطنی ہے اور نطق کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس سے نطق صادر ہوتا ہے یعنی نفس ناطقہ پر یہ علم ہر طرح کے نطق کی قوت کا سبب ہوتا ہے کہ اس علم کے ذریعہ تکلم میں تقویت اور فہم و ادراک میں درستگی آتی ہے اور اس علم کے ذریعہ قوت عاقلہ نطق پر قادر ہوتی ہے اور اس سے کمالات ادراک کا حصول ہوتا ہے۔

لہذا نطق مسبب سے ایک مشتق اسم منطق نکال کر تسمیۃ السبب باسم المسبب کی قبیل سے سبب کا نام مسبب کے نام پر منطق رکھ دیا گیا۔

وبهذا البيان تم الاحتياج الى المنطق:-

اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بیان سے مقدمۃ العلم میں جو تین امور ذکر کئے جاتے ہیں ان میں سے دو کو جان لیا گیا ہے ایک منطق کی رسم کہ وہ آکہ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھے اور

ایک بیان حاجت کہ عصمت عن الخلاء کے لئے منطق کی حاجت ہے۔

والاحتیاج ههنا بمعنی المصحح لدخول الفاء:-

اس عبارت سے ملاسن نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

درحقیقت یہاں پہلی اعتراضات وارد ہوتے ہیں ہم بالترتیب اعتراضات مع جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق قوانین کثیرہ کے مجموعے کا نام ہے تو مصنف نے منطق کی تعریف میں بانہ قانون کیسے کہہ دیا۔

(۲) عصمت کا حصول کبھی غیر منطق سے بھی ہو جاتا ہے مثلاً کبھی طریقہ فکر کی معرفت سے بھی خطا فی الفکر سے

ذہن کو بچایا جاسکتا ہے اس وقت مطلق قانون کی بھی حاجت نہیں ہوگی چہ جائیکہ مخصوص قانون کی۔

(۳) عصمت قانون منطق میں ہی منحصر نہیں ہے کیوں کہ یہ ایک امر کلی ہے اور ممکن ہے کہ عاصم کلی اور جزئی سے

عام ہو، ملاسن نے اسی شبہ کا ازالہ کیا ہے۔

(۴) مناطکہ بھی خطا کرتے ہیں اگر منطق کا عصمت عن الخلاء میں دخل ہوتا تو مناطکہ جو ہمیشہ درستگی کے طالب

ہوتے ہیں اور خطا سے دور بھاگتے ہیں خطا نہ کرتے۔

اب ہم اعتراضات کا ترتیب سے جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق علم واحد ہے لہذا اس کے سارے قوانین حکم واحد میں ہوں گے اسی لئے مصنف نے اس کی تعریف بانہ

آکہ قانونیہ سے کی ہے۔

(۲) غیر منطق سے عصمت کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ منطق خطا فی الفکر سے عاصم ہے اگرچہ یہ بھی

ممکن ہے کہ غیر منطق بھی عاصم ہو۔

لہذا عصمت عن الخلاء کا توقف قانون منطق پر صحیح دخول فاء کا توقف ہے نہ کہ لولاء لامتنع کا یعنی قانون منطق کی

رعایت پائی جائے گی تو عصمت حاصل ہو جائے گی یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر قانون منطق کی رعایت نہیں پائی جائے گی تو

عصمت محال ہوگی۔

(۳) مراد یہ ہے کہ قانون منطق پر عصمت کا ترتیب ہوتا ہے جو کہ ایک امر کلی ہے یہ مراد نہیں ہے کہ عصمت اس

قانون منطق پر منحصر ہے منطق کی جانب احتیاج کا مطلب یہی ہے یہ نہیں کہ منطق پر توقف حقیقی ہے بمعنی لولاء لامتنع۔

(۴) مناطکہ کو خطا کا عروض قواعد منطق کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے خطا سے بچنے کے لئے ہیئت و

ترتیب میں قانون کی رعایت ضروری ہے۔

ہیئت و ترتیب کی درستگی اور ان میں قانون کی رعایت کی تفصیل یہ ہے کہ اگر فکر تصور میں جاری ہوتی ہے تو ترتیب

کی درستگی اس طور سے ہوگی کہ پہلے جنس کو رکھا جائے گا یا عرض عام کو پھر فصل یا خاصے کو رکھا جائے گا، یعنی جنس کو فصل سے مقید کر دیا جائے گا اور ہیئت کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ اجزاء کی ایک ایسی صورت بنائی جائے گی جو مطلوب کی صورت کے مطابق اور موافق ہوگی۔

اور اگر فکر تصدیق میں جاری ہوتی ہو تو ترتیب کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ صغریٰ اصغر پر مشتمل ہو اور کبریٰ اکبر پر مشتمل ہو اور ہیئت کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ مقدمات کی ترتیب میں جو شرائط ہیں ان کا لحاظ ہو مثلاً شکل اول کے لئے ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ۔

لہذا صحت فکر کے لئے صحت ترتیب و مادہ اور صحت ہیئت و صورت ضروری ہے اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ فساد ہے خواہ فساد ترتیب اور ہیئت دونوں میں ہو یا کسی ایک میں ہو تو خطا ضرور واقع ہوگی کیوں کہ وقوع فساد کی صورت میں قیاس کی ضرر میں منہج نہیں ہوں گی بلکہ عقیم ہو جائیں گی اور مغالطے کی شکل پیدا ہو جائے گی شرائط کی تفصیلات متعلقہ مباحث میں دیکھئے۔

وموضوعه المعقولات من حيث الايصال الى التصور والتصديق موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى اللاحقة للشيء لذاته بمعنى نفى الواسطة في العروض او بواسطة غيره واسطة في الثبوت وتفصيله في مقامه مشهور۔

ترجمہ: - معقولات منطق کا موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ وہ تصور و تصدیق کی طرف موصل ہوں۔ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہے، عوارض ذاتیہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی کو واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں لذاتہ عارض ہوں یا واسطہ فی الثبوت کے معنی میں غیر شی کے واسطہ سے شی کو عارض ہوں اور اس کی تفصیل اس کے اپنے مقام میں مشہور ہے۔

تشریح: - شارح نے منطق کے موضوع کی بحث پیش کرنے سے پہلے مطلق موضوع کی وضاحت کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلق موضوع عام ہے اور منطق کا موضوع خاص ہے اور کچھ شرطوں کے ساتھ خاص کی معرفت سے پہلے عام کی معرفت کا ہونا ضروری ہے جیسے کہ انسان کی معرفت سے پہلے حیوان کا علم ضروری ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہوتا ہے ملا حسن کے انداز پر عوارض ذاتیہ کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ واسطہ کی بحث کو ذہن نشین رکھا جائے، اجمالاً واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت جن سے ملا حسن نے تعرض کیا ہے ذکر کئے جاتے ہیں واسطہ فی العروض میں وصف عارض کا واسطہ پر عروض حقیقتاً ہوتا ہے اور ذوالواسطہ وصف عارض سے مجازاً متصف ہوتا ہے جیسے کہ حرکت کا عروض کشتی پر حقیقتاً ہوتا ہے اور کشتی پر بیٹھنے والے کو مجازاً حرکت عارض ہوتی ہے اور واسطہ فی الثبوت کے معنی اول میں وصف عارض کا عروض واسطہ اور ذوالواسطہ

دونوں پر حقیقت میں ہوتا ہے جیسے کہ حرکت ہاتھ اور کتھی دونوں کو حقیقتاً عارض ہوتی ہے جبکہ معنی ثانی میں وصف عارض کا عروض واسطہ پر قطعی نہیں ہوتا بلکہ وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ سفیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ بالکل متصف نہیں ہوتا۔ مزید بحث جعل میں بیان ہو چکا ہے۔

مشارح عوارض ذاتیہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شی کے عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شی کو لذاتہ عارض ہوتے ہیں واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں جیسے کہ تعجب ہے یعنی امور غریبہ کا ادراک جو انسان کو لذاتہ عارض ہوتا ہے۔ یا عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شی کو غیر شی کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو جیسے کہ ضحک ہے جو انسان کو تعجب کے واسطے سے عارض ہوتا ہے۔

اب یہاں پر یہ جاننا چاہئے کہ واسطہ فی العروض اور ذوالواسطہ فی الثبوت جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ معروض حقیقی ہوتے ہیں۔ عروض بالذات اور لحوق بالذات کے منافی ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی جس میں ذوالواسطہ ہی صرف معروض ہوتا ہے عروض لذاتہ کے منافی نہیں ہوتا۔ اور عوارض ذاتیہ کی جو دوسری شق ہے جس میں امر خارج مساوی کے واسطے سے شی پر عارض کا عروض ہوتا ہے اس میں واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی پایا جاتا ہے جو لحوق بالذات کے منافی ہوتا ہے لہذا الحق الواسطہ میں واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم معتبر ہے جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ حقیقتاً معروض ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی جس میں واسطہ سفیر محض ہوتا ہے لحوق بالواسطہ میں معتبر نہیں ہے۔

لیکن وہ عوارض جو شی کو لذاتہ یا امر مساوی کے واسطے سے نہ عارض ہوں انھیں عوارض ذاتیہ نہیں کہتے ان کا شمار عوارض غریبہ میں ہوتا ہے عام ازیں کے شی پر ان کا عروض امر عام یا امر اخص یا امر مبائن کے واسطے سے ہو۔ عوارض ذاتیہ وغریبہ کی تفصیلی بحث قطبی تصورات صفحہ ۱۵ پر دیکھئے۔

وذهب القدماء الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث الاتصال الى المجهول والمعقول الثاني عبارة عما يعرض للشيء في الذهن ولا يعرض في الخارج عروضاً انضمامياً او انتزاعياً فيخرج منه الاعراض الموجودة في الخارج كالسواد ولوازم الماهية والوجود والشيئية ونحوهما.

ترجمة: - متقدمین اس کی طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہول کی طرف موصل ہوں، اور معقول ثانی نام ہے اس کا جو شی کو ذہن میں عارض ہو نہ کہ خارج میں عارض ہو عروض انضمامی یا انتزاعی کے طور سے لہذا معقول ثانی سے وہ اعراض جو خارج میں موجود ہوتے ہیں نکل جائیں گے جیسے کہ سواد، لازم مہیت، اور وجود، شیئیت اور ان کے امثال۔

تشریح :- ما حصل فی الذہن یعنی جو ذہن میں حاصل ہوا سے معقول کہتے ہیں۔

اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم معقول اول ہے اور دوسری قسم معقول ثانی ہے۔

معقول اول وہ ہے جو ذہن میں اول مرحلہ میں حاصل ہو بغیر ذہن میں کسی اور شے کے عروض کا لحاظ کئے اور خارج میں اس کا کوئی مصداق بھی پایا جائے جیسے کہ انسان، فرس، آسمان، زمین، چاند، سورج وغیرہ اور معقول ثانی وہ ہے جو ذہن میں دوسرے مرحلہ میں حاصل ہو اور اس کے عروض فی الذہن کے لئے کسی اور شے کے عروض فی الذہن کا لحاظ ہو بلفظ دیگر ذہن اس کے عروض کے لئے ظرف ہو عام ازیں کہ اس کے عروض کے لئے ذہن شرط بھی ہو جیسے کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ یا شرط نہ ہو جیسے کہ شیت وغیرہ۔

معقول ثانی میں عارض کا عروض اس شے پر نہیں ہوتا جو خارج میں پائی جائے خواہ عروض انضمامی ہو یا انتزاعی عروض انضمامی خارجی اس کا مقتضی ہوتا ہے کہ عارض و معروض کا وجود خارج میں ہو جیسے کہ سواد اور بیاض کا عروض اور لوازم ماہیت اور عروض انتزاعی خارجی اس امر کا مقتضی ہے کہ خارج میں موصوف کا وجود اس حیثیت سے ہو کہ اس سے صفت کا انتزاع صحیح ہو سکے جیسے کہ وجود، شئیت، فوقیت، تحتیت، وغیرہ۔

منطق کا موضوع معقول بالمعنی الاول ہے یا بالمعنی الثانی ہے یا مطلق معقول موضوع ہے اس میں مناطہ کے مابین اختلافات ہیں تفصیلی بحث متصلاً بعد آرہی ہے سردست ہم صرف اس پر اکتفاء کرتے ہیں کہ متقدمین مناطہ کے نزدیک منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطہ کے نزدیک مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں عام ازیں کہ وہ اولی ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ وغیرہ۔

وما عرض لبعض المحققين ان لا عروض للوجود والشئية في الخارج فيدخل في المعقول الثاني بخلاف سائر لوازم الماهية فوهم فاسد فان العروض هنا يشمل الاتصاف الانتزاعي وهو موجود فيهما وان اريد به الخلط او العروض بعد وجود المعروض فالثاني لا يعقل في الوجود ايضا والاول موجود فيه وفي سائر لوازم الماهية لانها انتزاعية لا توجد من حيث الخلط الا في اللحافظ فقط.

ومثاله الكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لا تعرض للشيء من الموجودات الخارجية وكذا القياس والحجة والعكس المستوي والنقيض.

ترجمہ :- اور وہ جو بعض محققین (سید زہد) کو عارض ہوا کہ وجود اور شئیت کا خارج میں کوئی عروض نہیں ہوتا تو دونوں معقول ثانی میں داخل ہوں گے برخلاف لوازم ماہیت کے تو یہ ایک فاسد وہم ہے کیوں کہ عروض خارجی جو معقول ثانی میں سلماً معتبر ہے وہ

اتصاف انتزاعی کو شامل ہے اور اتصاف انتزاعی وجود اور حیثیت دونوں میں موجود ہے اور اگر مراد اس عروض ذہنی سے جس کا معقول ثانی میں اعتبار ہے وہ غلط ہے جو معروض کو ذہن میں عارض ہوتی ہے یا مراد وہ غلط ہے جس کا ذہن میں عروض معروض کے وجود کے بعد ہو تو یہ شق ثانی وجود میں بھی نہیں متصور ہوتی ہے جیسا کہ لوازم ماہیت میں نہیں پائی جاتی ہے اور شق اول وجود میں اور جملہ لوازم ماہیات میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ لوازم ماہیت انتزاعی ہیں من حیث الخط ان کا وجود صرف عقل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

اور معقول ثانی کی مثال کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت ہے کیوں کہ ان میں کوئی بھی کسی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتی ایسے ہی قیاس حجۃ عکس مستوی اور نقیض کا حال ہے۔

وما عرض لبعض المحققین: — اس عبارت سے ملاحسن نے محقق سید میرزا ہدکار دکیا ہے۔

پہلے ہم سید میرزا ہدکار کا قول نقل کرتے ہیں پھر رد کی توضیح کریں گے۔

سید میرزا ہدکار کہتے ہیں کہ معقولات ثانیہ میں دو امر ملحوظ ہوتے ہیں اول یہ کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہو اس حیثیت سے شرط نہ ہو کہ اگر وجود ذہنی متحقق نہ ہو تو عروض بھی متحقق نہیں ہوگا اسی طرح معقول ثانی میں یہ بھی معتبر نہیں ہے کہ ذہن معروض کے لئے قید ہو۔

اس تقدیر پر معقول ثانی دو امروں کا مجموعہ ہوگا ایک معروض اور دوسرا اس کا وجود ذہنی، ایسا اس وجہ سے ہے کہ اگر وجود ذہنی معروض کے لئے شرط یا قید ہو جائے تو لازم آئے گا کہ وجود اور تشخص اور ان کے امثال معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

اس لئے کہ وہ عوارض جو ماہیت کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں وجود کا اعتبار شرطاً یا تقیداً نہ ہو جیسے کہ وجود ہے ان کا شمار عند المناطقہ معقولات ثانیہ میں ہوتا ہے۔

پھر معقول ثانی میں جو اس کا اعتبار ہے کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہو اس سے ان عوارض سے احتراز کیا گیا ہے جو شق کے وجود خارجی پر اس حیثیت سے مرتب ہوتے ہیں کہ اس وجود خارجی کا اتصاف میں دخل ہے عام ازیں کہ اتصاف انضمامی ہو جیسے کہ سواد اور بیاض ہیں یا انتزاعی ہو جیسے کہ فوقیت اور تحتیت ہیں۔

دوسرا امر معقولات ثانیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ خارج معروض کے لئے ظرف نہ ہو اس پر یہ متفرع ہوگا کہ معقولات ثانیہ کے لئے ہے کہ اس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہ ہو۔

اس امر ثانی سے لوازم ماہیت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ لوازم ماہیت کو عارض ہوتے ہیں بغیر اس خصوصیت کا لحاظ کئے ہوئے کہ ماہیت کا خارج میں وجود ہو یا ذہن میں ظاہر ہے کہ امر ثانی جو معقول ثانی میں معتبر ہے وہ

اختصاص بالذہن کا مستدعی ہے لہذا لوازم ماہیت معقولات ثانیہ سے خارج ہوں گے۔

محقق سید میرزا ہادی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے وجود اور لوازم ماہیت کے مابین تفریق کی ہے وجود کو معقولات ثانیہ میں داخل مانتے ہیں اور لوازم ماہیت کو معقولات ثانیہ سے خارج مانتے ہیں۔

ملاحسن سید میرزا ہادی کے موقف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجود اور شئیت کو معقولات ثانیہ میں داخل ماننا اور لوازم ماہیت کو خارج ماننا ایک فاسد وہم سے زیادہ کچھ نہیں ہے اس لئے کہ معقول ثانی میں وہ عروض جو سلباً معتبر ہے جیسا کہ ابھی ابھی تعریف کی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ وہ عروض سلبی اتصاف انتزاعی کو شامل ہے اور اتصاف انتزاعی ایک ایسا معنی ہے جو کہ وجود اور شئیت دونوں میں پایا جاتا ہے اس کی ماقبل میں تشریح ہو چکی ہے تو اس صورت میں وجود اور شئیت کا دخول معقولات ثانیہ میں کیوں کر ہو سکتا ہے اور اگر اس عروض سے جس کا معقول ثانی کے مفہوم میں ایجاباً اعتبار ہے وہ خلط ہے جو معروض کو ذہن میں عارض ہو تو یہ خلط وجود اور لوازم ماہیت دونوں میں سے ہر ایک میں متحقق ہوتی ہے لہذا وجود کے ساتھ ہی ساتھ لوازم ماہیت بھی ذہن میں پائے جائیں گے، جیسا کہ بعض اکابر نے نص کیا ہے کہ لوازم ماہیت کا عروض بحسب الخلط ذہن میں ہوتا ہے تو اس صورت میں لوازم ماہیت معقولات ثانیہ میں داخل ہو جائیں گے لہذا ان کا اخراج معقول ثانی میں سے صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ محقق صاحب اخراج کر رہے ہیں اور اگر مراد عروض ذہنی سے ذہن میں معروض کے وجود کے بعد عوارض کا عروض ہے تو یہ نہ تو وجود میں متحقق ہوتا ہے اور نہ ہی لوازم ماہیت میں تو اب وجود کا معقول ثانی میں ادخال صحیح نہیں ہوگا تو لازم آئے گا کہ وجود بھی معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائے باوجودیکہ محقق صاحب اسے معقولات میں داخل مانتے ہیں، فالعجب۔

ذہن میں معروض کے عروض کے بعد عوارض کے عروض کے معنی کا وجود میں تحقق اس لئے نہیں ہوگا کہ اگر وجود کا عروض ذہن میں معروض کے وجود کے بعد ہو تو یہ وجود معروض وجود عارض کا اگر عین ہوگا تو تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو لازم آئے گا کہ ذہن میں دو وجود کے ساتھ موجود ہو جائے۔

مثالہ الکلیۃ والجزئیۃ:-

یہاں سے شارح نے معقول ثانی کی مثال پیش کی ہے کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، یہ سب معقولات ثانیہ میں داخل ہیں کیوں کہ ان میں کوئی بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہے یوں ہی قیاس، حجت عکس مستوی اور نقیض بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتے۔

وذهب المتأخرون الى ان موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية مطلقاً سواء كانت معقولات اولیٰ او ثانیۃ او ثالثۃ وهو الحق عندی بالنظر الدقیق فان المعقول الثانی کالکلی والجزئی والذاتی والعرضی يجعل محمولات علی المعقول الاول والموضوع لا يجعل محمولاً۔

ترجمہ: - اور متاخرین مناطقہ اس طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات تصور یہ اور تصدیقیہ ہیں چاہے وہ معقولات اولیٰ ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ اور یہی نظر دقیق سے میرے نزدیک حق ہے کیوں کہ معقول ثانی مثلاً کلی جزئی ذاتی اور عرضی کو معقول اول پر محمول کیا جاتا ہے اور موضوع کو محمول نہیں بنایا جاتا۔

تشریح: - معقول اول اور ثانی کی توضیح ہو چکی ہے یہاں پر صرف یہ ذہن نشین کر لیں کہ معقول اول وہ ہے جس کا تعقل ذہن میں اول مرحلہ میں ہو اور معقول ثانی وہ ہے جس کا حصول ذہن میں دوسرے مرحلے میں ہو اور معقول ثالث وہ ہے جس کا عروض ذہن میں تیسرے درجے میں ہو جیسے کہ تناقض اور عکس وغیرہ اور معقول رابع وہ ہے جس کا حضور ذہن میں چوتھے مرتبہ میں ہو جیسے کہ تناقض عکس قضیہ وغیرہ ہونے کا کسی شے پر حکم لگانا معدود چند مناطقہ کو چھوڑ کر جملہ مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ منطق کا موضوع معقول ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ معقولات مذکورہ میں منطق کا موضوع کون سا معقول ہے متقدمین مناطقہ کا موقف یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطقہ کا موقف ہے کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ اول ہوں یا ثانی یا ثالث وغیرہ مصنف کے نزدیک متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہے کیونکہ انہوں نے بھی مطلق معقولات کو ایصال کی حیثیت سے منطق کا موضوع قرار دیا ہے فاضل شارح ملاحسن کے نزدیک بھی یہی مذہب رائج ہے جیسا کہ کہہ رہے ہیں وهو الحق عندی بالنظر الدقیق۔

فان المعقول الثانی کالکلی: - اس عبارت سے ملاحسن متاخرین مناطقہ کے مسلک کی ارجحیت پر استدلال کرتے ہیں جس کی توضیح سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ کسی بھی علم میں علم کا موضوع یا موضوع کی جو قیودات ہوتی ہیں ان سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ نظر دقیق سے دیکھا جائے تو یہی مذہب حق ہے کہ مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں اس لئے کہ معقولات ثانیہ مثلاً کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت وغیرہ کو معقول اول مثلاً انسان، زید، حیوان، ماشی وغیرہ پر محمول کیا جاتا ہے یعنی معقولات ثانیہ سے منطق میں کبھی بحث ہوتی ہے اور یوں کہا جاتا ہے کہ انسان کلی ہے زید جزئی ہے حیوان کلی ذاتی ہے ماشی کلی عرضی ہے ناطق فصل ہے حیوان جنس ہے وغیرہ وغیرہ ان میں سے کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت سب معقولات ثانیہ سے ہیں اور ابھی ابھی یہ بتایا جا چکا ہے کہ موضوعات علوم سے بحث نہیں ہوتی بلفظ دیگر موضوع علم کو محمول نہیں بنایا جاتا لہذا لازم آیا کہ معقولات ثانیہ منطق کا موضوع نہ ہوں ورنہ خلاف قانون لازم آئے گا۔

فان قلت ان الذاتی والعرضی يجعل محمولات للکلی الذی هو من المعقول الثانی قلت مع انه مشکل فی الکلی والجزئی یرجع الی تکلف مستغنی عنه فان قلت ان الکلیۃ والجزئیۃ تحملان علی العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانیۃ قلت يجعل

العام والخاص ایضا محمولاً فی المنطق فیلزم الخلف.

وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى التكلف المستغنى عنه وهو كما ترى فالحق ما قال المتأخرون وبه يشهد ظاهر كلام المصنف فافهم فانه دقيق.

ترجمہ: - پس اگر تو اعتراض کرے کہ ذاتی اور عرضی کو اس کلی کا محمول بنایا جاتا ہے جو کہ معقول ثانی سے ہے میں کہوں گا کہ باوجودیکہ یہ کلی اور جزئی میں مشکل ہے جواب کے لئے ایسے تکلف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
پس اگر تو اعتراض کرے کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں اور عموم خصوص بھی معقولات ثانیہ میں سے ہیں۔

میں کہوں گا کہ عام اور خاص کو بھی منطق میں محمول بنایا جاتا ہے تو اس صورت میں خلاف لازم آئے گا۔
خلاصہ کلام یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کو اس معقول ثانی کی طرف لوٹانا جو دوسرے معقول ثانی کو عارض ہوتے ہیں بعض میں متصور نہیں ہو سکتا اور بعض میں ایسے تکلف کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جس کی کوئی حاجت نہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو تو حق وہی ہے جو متاخرین کا قول ہے اور کلام مصنف کا ظاہر بھی اس کا شاہد ہے اسے تم سمجھو اس لئے کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح: - فان قلت ان الذاتی یہ اعتراض متاخرین کے استدلال کا جواب ہے جو کہ محقق سید میرزا ہند کے قول سے مستنبط ہے۔

سید میرزا ہند نے متاخرین مناطقہ پر یہ رد کیا ہے کہ معقولات ثانیہ کے لئے دو اعتبار ہیں اول یہ ہے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ یہ دوسرے معقول کے لئے عارض ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع نہیں ہوتے لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع ہوتے ہیں یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معقول ثانی بالا اعتبار الاول موضوع کی جگہ پر واقع ہوتا ہے اور بالا اعتبار الثانی محمول کی جگہ پر واقع ہوتا ہے جیسے کہ کلی اور ذاتی یا کلی اور عرضی کا حال ہے کہ کلی بھی معقول ثانی ہے اور ذاتی بھی معقول ثانی اب ان میں سے اول کو موضوع اور ثانی کو محمول کی جگہ پر رکھتے ہوئے بولا جاتا ہے کہ کلی ذاتی ہے یا بولا جاتا ہے کہ کلی عرضی ہے۔

ان دونوں مثالوں میں ذاتی اور عرضی کو جو معقول ثانی میں سے ہیں محمول بنایا گیا لیکن موضوع کی حیثیت سے محمول نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس حیثیت سے محمول بنایا گیا ہے کہ یہ دونوں دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اور موضوع کی جگہ میں واقع ہے اس کے عوارض اور حال ہیں۔

لہذا ذاتی اور عرضی موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور محمول ہیں اس حیثیت سے کہ یہ دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اس کے عوارض ہیں تو اب موضوع کا موضوع کی حیثیت سے محمول ہونا لازم نہیں آیا بلکہ عوارض کی حیثیت سے محمول ہونا لازم آتا ہے۔

قلت مع انه مشكل شارح اس عبارت سے سید میرزا ہد کے جواب کا رد کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ ایک معقول ثانی کو دوسرے معقول ثانی کا محمول بنانا کلی اور جزئی میں مشکل ہے اس لئے کہ کلی اور جزئی معقولات ثانی ہیں اور محمول بھی ہوتے ہیں جبکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال میں سے نہیں ہیں میرزا ہد کے جواب میں تکلف ہے کیوں کہ اس میں اس معقول ثانی کو جو کہ محمول ہو رہا ہے دوسرے معقول ثانی کا عارض بنانا پڑ رہا ہے اس طرح کے تکلف کی کیا ضرورت ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا اچھا راستہ موجود ہے کہ مطلق معقولات کو موضوع منطق مان لیا جائے۔

فان قلت ان الكلية والجزئية اس عبارت سے میرزا ہد کے جواب کے رد کا جواب دے رہے ہیں کہتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے کہ عام کلی ہے اور خاص جزئی ہے اور عموم و خصوص معقولات ثانیہ سے ہیں تو کلی اور جزئی کا دوسرے معقولات ثانی کے احوال سے ہونا ثابت ہو گیا لہذا کلی اور جزئی کے محمول ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

قلت يجعل العام والخاص یہ عبارت رد الجواب کے جواب کا رد ہے کہتے ہیں کہ عام اور خاص بھی منطق میں محمول ہوتے ہیں حالانکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال و عوارض سے نہیں ہیں تو خلاف ضابطہ لازم آیا یعنی یہ لازم آرہا ہے کہ جو علم کا موضوع ہو وہ محمول واقع ہو جائے۔

وبالجملة ارجاع المحمولات خلاصہ بحث یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کا اس معقول ثانی کی طرف راجع کرنا جو دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض ہو بعض معقول ثانی میں ممکن نہیں ہے جیسے کہ عام اور خاص ہیں کہ یہ دونوں معقول ثانی ہیں محمول ہوتے ہیں لیکن دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض نہیں ہوتے اور بعض معقول ثانی میں ممکن ہے جیسے کہ ذاتی، عرضی، کلی اور جزئی ہیں کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض بھی ہیں لیکن اس میں تکلف ہے جس کی قطعی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ تکلف سے بچنے کی آسان صورت موجود ہے کہ مطلق معقول کو منطق کا موضوع مان لیا جائے۔

لہذا حق وہی ہے جو متاخرین مناطقہ کا قول ہے اور مصنف کے کلام موضوعہ المعقولات من حیث الايصال الى التصور والتصديق سے بھی اس کا حق ہونا ظاہر ہو رہا ہے اسے تم اچھی طرح سمجھ لو اس لئے کہ یہ ایک مشکل بحث ہے۔

ثم الحیثیة حیثیة تعلیلیة للبحث او تقييدية فی نظر الباحث وبالجملة ينظر فی المباحث جهة الايصال بان يكون المحمولات متوقفة عليه او بالعكس او يكون لازما لها

فقط كما يظهر لمن تتبع في الفن.

ترجمہ:- پھر حیثیت سے بحث کے لئے باعث کی نظر میں حیثیت تعلیلیہ مراد ہے یا حیثیت تقنید یہ مراد ہے، اور حاصل یہ ہے کہ مباحث میں جہت ایصال پر نظر رکھی جاتی ہے بایں طور کہ محمولات ایصال پر موقوف ہوں یا اس کا برعکس ہو یا محمولات ایصال کو صرف لازم ہوں جیسا کہ یہ اس شخص کے لئے ظاہر ہے جس نے فن میں تتبع کیا ہے۔

تشریح:- یہ بحث سمجھنے سے پہلے حیثیت کے اقسام کی معرفت ہونی ضروری ہے۔

حیثیت کی تین قسمیں ہیں (۱) اطلاقیہ، (۲) تعلیلیہ، (۳) تقنید یہ

(۱) حیثیت اطلاقیہ:- جو حیثیت کی توضیح کا فائدہ دے حیث میں کوئی زائد معنی نہ پیدا کرے جیسے کہ الجسم من حیث هو الطویل العریض العمیق اس میں حیثیت کا ماقبل اور مابعد ایک ہی ہوتا ہے۔

(۲) حیثیت تعلیلیہ:- جو زائد مفہوم پر دلالت کرے لیکن حیث میں داخل نہ ہو بلکہ حیث پر کسی حکم کے ترتب کے لئے علت ہو جیسے کہ زید مکرم من حیث انه عالم۔

(۳) حیثیت تقنید یہ:- جو حیث کے لئے قید ہو اور حیث مع الحیثیت پر ایک تیسری چیز کا حکم ہو جیسے الانسان من انه كاتب متحرک الاصابع حين يكون كاتباً۔

اتنی تمہید کے بعد اب اصل بحث سمجھنے کی کوشش کریں۔

معارض کا یہاں پر اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے جو منطق کے موضوع معقولات کو حیثیت ایصال سے حیث کیا ہے اس میں کون سی حیثیت مراد ہے حیثیت اطلاقیہ مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اطلاقیہ میں حیث کے مابعد اور ماقبل میں عینیت ہوتی ہے اور یہ معقولات من حیث الا ایصال میں مفقود ہے اسی طرح حیثیت تقنید یہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیوں کہ تقنید یہ میں حیث مع الحیثیت پر ایک دوسری شئی کا حکم ہوتا ہے اور حیثیت حیث کے لئے قید ہوتی ہے تو اگر یہاں تقنید یہ مراد لیں تو معنی ہوگا کہ معقولات محصلہ پر موضوعیت کا حکم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم مقید کے لئے ہوتا ہے وہ قید کے لئے بھی ہوتا ہے تو اب موضوع ہونے کا حکم جیسے کہ معقولات کے لئے ہوگا ویسے ہی اس کی قید ایصال کے لئے بھی ہوگا اور ضابطہ یہ ہے کہ فن میں موضوع سے بحث نہیں ہوتی تو جب ایصال بھی موضوع ہو گئے تو لازم آئے گا کہ ایصال سے بھی منطق میں بحث نہ ہو حالانکہ ایصال سے منطق میں بحث ہوتی ہے لہذا تقنید یہ بھی یہاں مراد نہیں ہو سکتی۔ اور تعلیلیہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیوں کہ اس صورت میں تعلیل الشئ لنفسہ لازم آتی ہے کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ پیدا ہوگا کہ المعقولات الموصولات موضوع لانها موصلة یعنی معقولات موصلة منطق کے موضوع ہیں اس لئے کہ وہ موصلة ہیں۔

ثم الحیثیة حیثیة تعلیلیة-

اس عبارت سے ملاحظہ جواب پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایصال معقولات کی علت ہے بحث کے لئے یعنی عوارض ذاتیہ سے بحث اسی حیثیت سے ایصال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح یہاں حیثیت تنقید یہ بھی ہو سکتی ہے اور معنی یہ ہوگا کہ ایصال موضوع منطق کے لئے قید ہے لیکن نفس الامر میں نہیں بلکہ بحث کرنے والے کی نظر کے اعتبار سے قید ہے لہذا باحث عوارض ذاتیہ سے بحث ایصال ہی کی حیثیت سے کرے گا نہ کہ کسی اور حیثیت سے لہذا حیثیت ایصال باحث کی نظر میں ملحوظ ہوگی۔

وبالجملہ :- حاصل یہ ہے کہ مباحث میں جہت ایصال ہی ملحوظ ہوتی ہے بایں طور کہ علم محمولات ایصال پر موقوف ہو یا ایصال خود علم محمولات پر موقوف ہو یا ایصال محمولات کو لازم ہو۔

اس کی قدر و صاحت میر سید شریف نے حاشیہ قطبی میں کی ہے۔

وما يطلب به التصور والتصديق يسمى مطلبا بكسر الميم وفتحها والثاني اشهر و
امهات المطالب اي اصولها اربع ما و آتى و هل و لم فالاولان لطلب التصور والباقيان لطلب
التصديق فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم اي لطلب تصور الشيء الذي لم يعلم وجوده
في الخارج سواء كان ذلك التصور بالذاتيات او بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص
والرسم التام والناقص فتسمى شارحة لشرحها مفهوم الاسم وهذا التصور اما ان يجعل ابتداء
او مرة ثانية في المدركة بعد زوالها عنها وحصولها في الخزانة فالاول مفاد التعريف الاسمي
على الطرق الاربع المذكورة والثاني مفاد اللفظي كما سيأتي تفصيله.

ترجمہ :- اور جس سے تصور و تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے، میم کے کسرے اور فتح کے ساتھ
مطلب بفتح المیم زیادہ مشہور ہے اور مطالب کے اصول چار ہیں ما، آئی، هل، لم، ما اور ای تصور کی طلب کے لئے ہیں اور باقی تصدیق
کی طلب کے لئے ہیں تو ما تصور کی طلب کے لئے ہے شرح اسم کے اعتبار سے یعنی اس شی کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں
جس کے وجود کا علم نہ ہو عام ازیں کہ یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو جواب میں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، داخل
ہوں گے تو مفہوم اسم کی شرح کرنے کی وجہ سے ما کا نام شارحہ رکھا جاتا ہے اور اس تصور کو یا تو اول مرحلہ میں ہی ذہن میں لایا جائے گا
یا ذہن سے اس کا حصول زائل ہو کر خزانہ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ میں اس کا حصول ہوگا اول حد تام، حد
ناقص، رسم تام، رسم ناقص کے طریقے پر تعریف اسکی کا مفاد ہے۔ (تعریف اسی ہے) اور ثانی تعریف لفظی ہے۔

تشریح :- چون کہ یہ بحث اکتساب کی چل رہی ہے اور اکتساب میں طلب شی ہوتی ہے اور طلب کے لئے تین امور
ضروری ہوتے ہیں، طالب، مطلوب، آلہ طلب، طالب و مطلوب کا مفہوم بالکل واضح ہے لہذا اس کی تشریح کی ضرورت نہیں
ہے لیکن آلہ طلب میں خفاء ہے اس لئے شارح اس کی توضیح کر رہے ہیں۔

کہتے ہیں کہ وہ شی جس سے دوسری شی کو طلب کیا جائے اس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے، مطلب میم کے کسرے کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے اور میم کے فتح کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے کہ میم کے فتح کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ بکسر المیم اسم آلہ ہے اور مقام کے مناسب یہی ہے اور اگر میم کے فتح کے ساتھ ہے تو یہ یا تو مصدر میمی ہے یا اسم ظرف ہے اس صورت میں اس کا اطلاق مجازاً آلہ طلب کے معنی میں ہوگا۔

وامہات المطالب :- امہات ام کی جمع ہے یہاں پر ام بول کر اصل کا معنی مراد لیا گیا ہے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اصول مطالب چار ہیں اول مطلب ما ہے ثانی اتی بالتشدید ہے ثالث هل ہے اور رابع لم ہے یہ سارے مطالب آپس میں متبائن ہیں اور ان کے علاوہ اور بھی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن وہ سب انہیں کے تابع ہیں اور انہیں پر متفرع ہیں۔

فما لطلب التصور بحسب الشرح :- اب اس عبارت سے ہر ایک کی توضیح کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لفظ ما سے کسی شی کا تصور اور اس کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں شارحہ، حقیقیہ۔

ما شارحہ سے وجودی سے قطع نظر محض شی کا تصور باعتبار مفہوم کے طلب کیا جاتا ہے عام ازیں کہ شی خارج میں نہ پائی جائے جیسے کہ عنقاء ہے یا پائی جائے جیسے کہ انسان ہے توجب وجود سے قطع نظر انسان اور عنقاء کے وجود کے علم سے پہلے ان کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو مسئول عنہ ان کا مفہوم ہوگا اب چاہے مفہوم کی تعبیر ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے لہذا ما شارحہ کے سوال کے جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص واقع ہوں گے پھر وہ تصور جو ما شارحہ سے حاصل ہوتا ہے اگر اول مرتبہ میں ذہن میں حاصل ہو یعنی حصول فی الذہن سے پہلے ذہن میں حاصل نہ ہو تو وہ تعریف رسمی کہلاتا ہے اور اگر اس کا حصول قوت مدرکہ سے اس صورت سے زائل ہو کر خزانہ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ یعنی ذہن میں حاصل ہوا ہے تو اسے تعریف لفظی کہتے ہیں بحث معارف میں اس کی بحث آرہی ہے۔

او بحسب الحقیقة فحقیقة ای ان کان لطلب تصور شی علم وجودہ فی الخارج فتسمى حقیقة لیانہا ذات الشی الموجود فی الخارج التی تسمى حقیقة عندهم اما بالذاتیات او بالعرضیات فیندرج فیہ الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ایضا الا ان فی الاول لا یشرط العلم بالوجود وفی الثانی یشرط ولكن یشترط من القسمین التعریف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها لدخوله تحت مطلب ای۔

ترجمہ :- یا ما سے شی کا تصور بحسب الحقیقت طلب کیا جائے گا تو ما حقیقیہ ہے یعنی اگر مایسی شی کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں جس کا وجود جان لیا گیا ہو تو ما حقیقیہ نام رکھا جاتا ہے یا تصور شی ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص داخل ہوں گے مگر اول میں علم بالوجود شرط نہیں ہے اور ثانی میں شرط ہے لیکن دونوں قسموں

سے صرف فصل سے اور صرف خاصہ سے تعریف خارج ہو جائے گی اس کے مطلب ای کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: - اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ماسے کسی ایسی شئی کا تصور بحسب الحقیقت مطلوب ہو جس کے وجود فی الخارج کا علم ہو تو ماسے کا نام حقیقیہ رکھا جاتا ہے حقیقیہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ماسے شئی کی اس ذات کا بیان ہوتا ہے جس کا عند المناطقہ حقیقت نام ہوتا ہے لہذا ماسے حقیقیہ اس شئی کے تصور کی طلب کے لئے ہے جس کے وجود کا علم ہو چکا ہو جیسے کہ انسان ہے کہ جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ انسان کا وجود ہے تو اب ماسے انسان کی حقیقت کا تصور طلب کیا جاتا ہے اب یا تو یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حد نام حد ناقص رسم تام رسم ناقص آئے گا تاہم ماشارحہ اور حقیقیہ میں فرق ضرور ہے۔

ماشارحہ سے اس شئی کا بھی تصور طلب کیا جاتا ہے جو معدوم ہو اور وہ شئی موجود جس کے وجود کا علم نہ ہو اس کا بھی تصور مطلوب ہوتا ہے جب کہ ماسے حقیقیہ میں شئی کے وجود کا علم ضروری ہے خلاصہ یہ ہے کہ ماشارحہ میں علم بالوجود شرط نہیں ہے اور یہ معدوم اور وجود غیر معلوم دونوں کو شامل ہے جب کہ حقیقیہ میں علم شئی بالوجود ضروری ہے اور کبھی دونوں میں فرق بایں طور بیان کیا جاتا ہے کہ ماشارحہ میں حد کا ذکر حد کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ عنوان اور شرح اسم کی حیثیت سے ہوتا ہے برخلاف حقیقیہ کے۔

ولکن یخرج من القسمین

اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا جا رہا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب حد ناقص اور رسم ناقص ماشارحہ کے مطلب کے تحت میں داخل ہیں تو صرف فصل یا صرف خاصہ سے جو تعریف ہوتی ہے وہ بھی ماشارحہ کے مطلب کے تحت میں مندرج ہوگی کیوں کہ یہ دونوں تعریفیں حد ناقص اور رسم ناقص ہی ہیں تو اب مناطہ کا یہ کہنا کیوں کر صحیح ہوگا کہ صرف فصل یا صرف خاصہ سے تعریف اتنی کے مطلب کے تحت میں داخل ہوتی ہے۔

شارح اس وہم کا جواب پیش کرتے ہیں کہ تعریف بالفصل فقط اور تعریف بالخاصہ فقط ماشارحہ اور حقیقیہ سے خارج ہیں کیوں کہ یہ دونوں مطلب ای کے تحت میں داخل ہیں اور مطلب ما کے تحت جو حد ناقص اور رسم ناقص داخل ہیں وہ وہ ہیں جو ان دونوں کے علاوہ ہیں جیسے کہ شئی کی تعریف جنس بعید اور فصل قریب سے ہو یا شئی کی تعریف جنس بعید اور خاصہ سے ہو جیسے کہ انسان کی تعریف جسم ناطق سے یا جسم ضاحک سے۔

وینتجہ الاشکال ہنہا بان لا حاجة لنا الی تحصیل ما الحقیقیۃ فان ما الشارحة والہل البسیطة یعنی عنہ اذ اقدم الاول علی الثانی اقول وبالله التوفیق لو قصد افراد مطلب واحد لہذہ الحقیقیۃ فالاولی ان یقسم مطلب ای ایضا الی مطلبین احدهما لطلب المميز للشیء بعد العلم بوجودہ الخارجی والاخر بدون العلم بہ مع انہم لم یقسموہ کما سیاتی وایضا یدخل التعریف اللفظی تحت ما الشارحة والحقیقة کلیہما فان التصور مرة ثانية فی المدرکة ایضا قد یکون بعد

العلم بوجوده الخارجی وقد يكون بدونہ فلعلہم لم یقسموہ الی القسمین اکتفاء بالہل البسیطة فکذلک کان الاحسن لہم ان یکتفوا علی ما الشارحة فقط لئلا یكثر الاقسام فتأمل۔

ترجمہ: - یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں ماحیقیہ کی تحصیل کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ اشارہ اور ہل بیٹھ جبکہ اول کو ثانی پر مقدم کر دیا جائے ماحیقیہ سے بے نیاز کر دیتے ہیں، میں کہتا ہوں اور اللہ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ اگر مقصود اس حقیقت کی تحصیل کے لئے مطلب واحد کو منفرد لانا ہے تو بہتر یہ ہے کہ مطلب ای کی بھی دو مطلبوں کی طرف تقسیم کر دی جائے ایک وہ جو شئی کے وجود خارجی کے علم کے بعد شئی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو اور ثانی شئی کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہی شئی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو باوجودیکہ مناطقہ ای کی تقسیم نہیں کرتے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، نیز تعریف لفظی اشارہ اور ہتھیلیہ میں سے ہر ایک کے تحت میں داخل ہو جائے گی کیوں کہ شئی کا ذہن میں دوسرے مرتبے میں تصور بھی کبھی شئی کے وجود خارجی کے علم کے بعد ہوتا ہے اور کبھی پہلے ہوتا ہے پس امید یہی ہے کہ مناطقہ ای کی تقسیم دو قسموں کی طرف ہل بیٹھ پر اکتفاء کی غرض سے نہیں کرتے لہذا مناطقہ کے لئے احسن یہ ہے کہ اشارہ پر صرف اکتفاء کر لیں تاکہ اقسام کی کثرت نہ ہونے پائے۔

تشریح: - ویتجہ الاشکال اس عبارت سے ملاحظہ کرنے والے نے محقق دوانی کا وہ اعتراض جو شرح مطالع کے حاشیے میں موجود ہے پیش کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماحیقیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر اشارہ کو ہل بیٹھ پر مقدم کر دیا جائے تو ماحیقیہ کا جو مفاد ہے وہ حاصل ہو جاتا ہے مثلاً جب زید ماہو ہل موجود سے سوال کیا جائے تو اس وقت ماحیقیہ کا جو کام تھا اشارہ اور ہل بیٹھ ایک ساتھ مل کر وہ پورا کر دیں گے تو اس صورت میں حقیقیہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اقول وباللہ التوفیق - اس اشکال کا بعض لوگوں نے جواب پیش کیا ہے ملاحظہ کرنے والے نے اس عبارت سے اس جواب کا رد کیا ہے۔

اشکال مذکور کا بعض لوگوں نے جواب یہ دیا ہے کہ باوجود اس کے کہ محقق دوانی کا یہ قول خود انھیں کے اس قول کے معارض ہے جو ایک دوسرے مقام پر شرح تجرید کے حاشیے میں ایک معاصر سے مناظرہ کے جواب میں واقع ہے ہم کہیں گے کہ اشکال کا ماہی حاصل یہ ہے کہ اشارہ کو جب ہل بیٹھ کے ساتھ حسب تفصیل مذکور ضم کر دیں گے تو اس انضمام سے ماحیقیہ کا مفاد حاصل ہو جائے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر مقصود یہ ہے کہ انضمام سے قطع نظر ایک ایسے واحد اور منفرد مطلب کو لانا ہے جس سے شئی کا تصور بحسب الحقیقة من حیث انہما موجود حاصل ہو سکے انضمام کی ضرورت نہ ہو لہذا اگر اشارہ اور ہل بیٹھ مل کر ماحیقیہ کے مفاد کا فائدہ دیتے بھی ہوں جب بھی یہ اس کو مقتضی نہیں ہے کہ ماحیقیہ کو ختم کر دیا جائے لہذا ماحیقیہ اور اشارہ کی طرف تقسیم ضروری ہے حقیقیہ سے استغناء نہیں ہوگا۔

ملاحظہ اس جواب کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر مقصود یہی ہے کہ مطلب ما کو منفرد لانا ہے تو مناسب ہے کہ

مطلب ای کی بھی دو مطلبوں کی طرف تقسیم کر دی جائے ایک وہ جو شئی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو شئی کے وجود خارجی کے علم کے بعد اور ایک وہ جو شئی کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہی اس کے ممیز کی طلب کے لئے ہو باوجود اس کے مناطہ ای کی تقسیم دو مطلبوں کی طرف نہیں کرتے لہذا ما کی بھی حقیقہ اور شارحہ کی طرف تقسیم نہیں ہوگی۔

وایضاً یدخل التعریف اللفظی :-

اس عبارت سے ملاحظہ جواب مذکور پر ایک اور رد قائم کرتے ہیں کہ اگر مقصود افراد اور تقسیم ہو تو مناسب ہے کہ تعریف لفظی ما حقیقہ اور شارحہ دونوں کے تحت ہو جائے کیوں کہ وہ تصور جو تعریف لفظی کا مفاد ہے کبھی ذہن میں شئی کے وجود خارجی کے علم کے بعد ہوتا ہے اور کبھی شئی کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہوتا ہے حالانکہ مناطہ حضرات تعریف لفظی کو صرف اشارہ کے تحت داخل مانتے ہیں نہ کہ حقیقہ کے تحت۔

فلعلہم لم یقسموہ :- اس عبارت سے ملاحظہ عند القوم مطلب ای کی عدم تقسیم کی وجہ پیش کرتے ہیں کہ ممکن ہے کہ مناطہ ای کی تقسیم اس لئے نہیں کرتے کہ انھوں نے ہل بیٹہ جو وجود شئی کی تصدیق کے لئے آتا ہے اس پر اکتفاء کر لیا ہو لہذا قوم کے لئے احسن یہی ہے کہ اشارہ پر صرف اکتفاء کر لیں اور ما کی تقسیم اشارہ اور حقیقہ کی طرف نہ کریں کیوں کہ ما حقیقہ کا جو مفاد ہے وہ اشارہ اور ہل بیٹہ کے انضمام سے حاصل ہو جاتا ہے تو اب تقسیم کی ضرورت ہی کیا ہے لہذا مناسب ہے کہ کثرت اقسام سے بچنے کے لئے اشارہ پر اکتفاء کر لیا جائے۔

فتامل - ملاحظہ نے فاعل سے اس امر کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بہر حال افراد اور تقسیم کی حاجت ہے کیوں کہ ما حقیقہ کا جو مفاد ہے وہ انضمام سے حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ جب ہم شئی کے مفہوم سے شئی کا تصور کر لیتے ہیں اس کے بعد ہمیں اس کے وجود فی الخارج کا علم ہوتا ہے پھر شئی کے وجود فی الخارج کے علم کے بعد ما حقیقہ سے شئی کا مخصوص تصور طلب کیا جاتا ہے عام ازیں کہ وہ تصور مخصوص بالکنہ ہو یا بالوجہ لہذا ما حقیقہ کا مفاد یہ مخصوص تصور ہے جب کہ ہل بیٹہ سے صرف شئی کا وجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے اور اشارہ سے شئی کا صرف مفہوم حاصل کیا جاتا ہے خواہ وہ شئی خارج میں موجود ہو یا نہ ہو تو اشارہ کے بیٹہ کے ساتھ انضمام سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہذا افراد اور تقسیم بہر حال ضروری ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ اسی کی تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر ہل بیٹہ پر اکتفاء صحیح ہے اس لئے کہ ہل بیٹہ سے وجود شئی کا علم ہوگا اور اسی سے شئی کا ممیز طلب کیا جائے گا خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی۔

اب اگر کسی کے ذہن میں یہ خلجان پیدا ہو کہ افراد اور تقسیم کا قول اس وقت تام ہوگا جب کہ اشارہ کو بیٹہ پر مقدم کیا جائے لیکن اگر اس کا برعکس کر دیا جائے اور بیٹہ کو اشارہ پر مقدم کر دیا تو یہ بعینہ مطلب ما حقیقہ ہے لہذا اشارہ اور حقیقہ کی طرف تقسیم مستدرک ہے کوئی ضرورت نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ اشارہ سے مفہوم شئی کا تصور

مطلب ہوتا ہے: باب اول سے روشنی کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے اور جب تک مفہوم شئی نہ متصور ہو جائے شئی کا وجود فی نفسہ مطلب اتی نہیں کہا جاسکتا لہذا اسیل کے شارح یہ تقدیم کا حکم ہی نہیں لکایا جاسکتا اور تعریف لفظی کا ماشارحہ کے تحت دخول علی سبیل الواقع اور محاذ ہے اس اظہار سے اگر تعریف لفظی کو ملاحظہ کیے تحت بھی داخل کر دیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اقسام کی تاثیر ہوگی لیکن لغز اقسام مطلق فیج نہیں ہے اس لئے کہ تاثیر اقسام اگر کسی فائدہ پر مشتمل: دو پھر یہ ایک مستحسن امر ہے۔

وای لطلب المميز بالذاتیات والعوارض هذا موافق لما ذکر فی بحث کلیات الخمس واما ما ذکر فی مطلب ما فهو مخالف له فان مطلب ما فی ذلک المبحث منحصر فی طلب الجنس والنوع والحد التام وههنا ذکر الرسوم ایضا والتعریف اللفظی فلعلهم تجوزوا ههنا هذا خلاصة ما فی الحاشیة.

ترجمہ: - اور ای ذاتیات اور عوارض سے طلب ممیز کے لئے ہے یہ کلیات خمسہ میں جو مذکور ہے اس کے موافق ہے لیکن جو مطلب مابین مذکور ہے وہ کلیات خمسہ میں مذکور کے مخالف ہے کیوں کہ مطلب ما اس بحث میں جنس، نوع، حد تام کی طلب میں منحصر ہے اور یہاں پر مطلب مابین رسوم اور تعریف لفظی کا بھی ذکر ہے تو امید یہ ہے کہ انھوں نے ایسا مجازاً کہا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے جو حاشیہ میں ہے۔

تفسیر: - اب یہاں سے دوسرے مطلب اتی کی توضیح کی جا رہی ہے مصنف کہتے ہیں مطلب اتی سے شئی کا وہ ممیز طلب کیا جاتا ہے جو شئی کا ذاتی ہو یا عرضی ہو۔ مثلاً جب سوال کیا جائے الانسان ای شئی ہو فی ذاته تو اس سوال کی غرض یہ ہوتی ہے کہ سائل انسان کا وہ ممیز طلب کرنا چاہتا ہے جو انسان کا ذاتی ہو اور انسان کو اس کے جمیع مشارکات فی الجنس القریب والبعید سے ممتاز کر دے لہذا اس سوال کے جواب میں ناطق بولا جائے گا جو انسان کو اس کے جمیع اغیار سے ممتاز کر دے گا اور اگر ہوں سوال کیا جائے الانسان ای شئی ہو فی عرضہ تو اس سوال سے سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ انسان کا وہ ممیز جاننا چاہتا ہے جو انسان کا عرضی ہو اور انسان کو اس کے جمیع مشارکات عرضیہ سے ممتاز کر دے لہذا اس سوال کے جواب میں ضاحک یا کاتب آئے گا جو انسان کو اس کے جمیع ماعداسے ممتاز کر دیں گے۔

هذا موافق لما ذکر: - اس عبارت سے شارح اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ مطلب ای کے جواب میں مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ ممیز ذاتی یا عرضی واقع ہوتا ہے یہ اس بحث کے عین مطابق ہے جو کلیات خمسہ میں فصل اور خاصہ کی بحث میں مذکور ہے لیکن مطلب ما کے سوال کے جواب میں جو مصنف نے وقوع حد کے ساتھ ہی ساتھ رسم اور تعریف لفظی کے وقوع کو بھی درست قرار دیا یہ اس کے منافی ہے جو کلیات خمسہ میں مذکور ہے جیسا کہ بحث کلیات خمسہ میں جنس کی بحث میں یہ بتایا گیا ہے کہ ماحو سے شئی کی تمام حقیقت کے بارے میں سوال ہوتا ہے لہذا اگر سوال تمام ماہیت مختصہ کے بارے

میں ہو تو اگر سوال میں امر واحد شخصی کے بارے میں پوچھا گیا ہو تو نوع کا جواب میں وقوع ہوتا ہے اور اگر امر واحد کلی کے بارے میں پوچھا گیا ہو تو حد تمام کا جواب میں وقوع ہوتا ہے جیسے زید ماہو کے جواب میں انسان آتا ہے اور الانسان ماہو کے جواب میں حیوان ناطق آتا ہے اور اگر سوال میں چند امور مذکور ہوں تو اگر وہ متفقتہ الحقیقت ہیں تو بھی جواب میں نوع آتا ہے اور اگر مختلفہ الحقیقت ہیں تو سائل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ جاننا چاہتا ہے کہ ان امور کی وہ کون سی تمام ماہیت ہے جو ان افراد مختلفہ کے مابین تمام مشترک ہے تو اب جواب میں جنس واقع ہوتا ہے جیسے کہ زید، بکر، خالد ماہم کے جواب میں انسان آتا ہے، اور الانسان والفرس والحمار ماہم کے جواب میں حیوان آتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلیات خمسہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ما کے سوال کا جواب حد، نوع اور جنس میں منحصر ہے جب کہ یہاں پر یہ کہا جا رہا ہے کہ رسم اور تعریف لفظی کا وقوع بھی ہوتا ہے لہذا یہ کلیات خمسہ کے بیان کے خلاف ہے۔

فلعلہم تجوزوا ہلہنا - شارح اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ حقیقت حال بالکل ایسے ہی ہے جیسا کہ ابھی ابھی کہا گیا ہے لیکن یہاں پر جو رسوم اور تعریف لفظی کے وقوع کا قول اختیار کیا گیا ہے یہ بطور مجاز اور علی سبیل التوسیع ہے کیوں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ذاتیات شی سے ما کا جواب آسان نہیں ہوتا جیسے کہ واجب تعالیٰ کے بارے میں اگر ما سے سوال ہو تو ذاتیات سے جواب کیوں کر ہو سکتا ہے اس دشواری کی وجہ سے مناطقہ نے جواب میں وسعت کرتے ہوئے رسم کو بھی جائز قرار دیا ہے لہذا دو مختلف اعتبارات کے پائے جانے کی وجہ سے حصہ تجویز میں جو منافات کا اعتراض قائم ہو رہا ہے وہ اب مندرج ہو گیا اسی طرح تعریف لفظی میں بھی اگرچہ تصویری کی تحصیل نہیں ہوتی لیکن تعریف لفظی سے غرض صورت مخزنہ کا ایضاح ہوتا ہے تو یہ ابتداء تصور کے درجے میں ہو گئی، لہذا یہ بھی ما کے جواب میں واقع ہونے لگی نیز تعریف رسمی جس میں ایسی شی کا تصور مطلوب ہوتا ہے جس کے وجود کا علم نہ ہو اور مطلب ما میں داخل ہو اور تعریف لفظی میں بھی لفظ سے معنی سمجھا جاتا ہے تو مطلب ما میں وسعت کرتے ہوئے تعریف لفظی کے وقوع کا قول اختیار کر لیا گیا۔

وہل لطلب التصدیق بوجود الشئ فی نفسہ فیتسمی بسیطة او علی صفة اخرى غیر
الوجود فیتسمی مرکبة فیقال فی الاول هل زید موجود ام لا وفي الثانی هل زید قائم ام لا ثم
المراد بالصفة التي هی غیر الموجود أما اعم من ان یکون سابقا علی الوجود کتقرر الماہیة
وتمیزها وامکانها او مسبقا بہ کالقیام والقعود فیلزم تاخر الہل البسیطة عن المركبة او
صفة متاخرة عنه فیلزم ان یکون الطالب للامکان داخلا تحت البسیطة وهو کما تری
والجواب علی نحوین الاول باختیار الشق الاول واختیار انه لا یلزم تاخر مطلب هل المركبة
عن البسیطة مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض انحائه وانہم لم یحکموا بالوجوب بل

حکموا استحسانا والثانی باختیار الشق الثانی بانہم ارادوا بالوجود علی سبیل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فی شمل التقرر والامکان والتمیز وحينئذ یكون مطلب الہل البسيطة مقدما علی المركبة مطلقا۔

ترجمہ :- اور ہل صرف وجودی کی تصدیق کی طلب کے لئے ہو تو اس کا نام بسیطہ رکھا جاتا ہے یا وجودی کے علاوہ کسی دوسری صفت کی طلب کے لئے ہو تو اس کا نام مرکبہ رکھا جاتا ہے تو اول میں ہل زید موجود ام لا بولا جائے گا اور ثانی میں ہل زید قائم ام لا پھر وہ صفت جو وجود کے علاوہ ہے یا عام ہوگی یعنی یہ کہ وہ وجود پر سابق ہوگی جیسے کہ ماہیت کا ثبوت اور اس کی تمیز و امکان ہے یا صفت غیر للوجود ماہیت سے موخر ہوگی جیسے کہ قیام اور قعود تو اس صورت میں ہل بسیطہ کا مرکبہ سے تاخر لازم آئے گا یا صفت غیر للوجود وجودی نفسہ سے متاخر ہوگی تو لازم آئے گا کہ طالب امکان ہل بسیطہ کے تحت میں داخل ہو جائے جیسا کہ یہ تم دیکھ رہے ہو۔

اور جواب دو صورتوں پر ہے پہلی صورت شق اول کے اختیار پر مبنی ہے اور اس اختیار پر مبنی ہے کہ مطلب ہل مرکبہ کا تاخر بسیطہ سے مطلقا لازم نہیں ہے بلکہ ہل مرکبہ کی بعض قسموں کا تاخر مراد ہے یا مراد یہ ہے کہ ہل مرکبہ کے تاخر کا حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ مناطہ نے ہل مرکبہ کے تاخر کا حکم استحسانا لگایا ہے اور جواب کی دوسری صورت اعتراض کی شق ثانی کے تسلیم پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ مناطہ نے وجود سے مراد علی سبیل المسامحة والتوسع نفس وجود لیا ہے اور وہ جو اس سے اوپر ہے تو اب یہ ماہیت کے ثبوت امکان اور تمیز وغیرہ کو شامل ہو جائے گا اس وقت مطلب ہل بسیطہ مطلب ہل مرکبہ پر مطلقا مقدم ہوگا۔

تشریح :- یہاں سے مصنف مطالب تصدیقیہ میں سے جو سب سے پہلا مطلب اور اصل ہے یعنی ہل اس کی توضیح کرتے ہیں کہ مطلب ہل سے سائل کا مطلوب اور مقصود یا تو صرف وجودی کی تصدیق ہوگا قطع نظر اس کے کہ وہ کسی صفت سے متصف ہو تو اسے ہل بسیطہ کہا جاتا ہے جیسے کہ ہل زید موجود ام لا یہاں سائل ہل بسیطہ سے صرف زید کے وجود کی تصدیق کا خواہاں ہے زید کی عالمیت یا کاتبت وغیرہ کی تصدیق کا طالب نہیں ہے اور اگر سائل محض وجودی کی تصدیق نہیں چاہتا بلکہ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ وجودی کسی صفت سے متصف ہے تو اسے ہل مرکبہ کہا جاتا ہے مثلاً ہل زید قائم ام لا یہاں سائل کو وجودی کی تصدیق پہلے سے ہی حاصل ہے لہذا اس سوال سے وہ زید کے وجود یا عدم کی تصدیق نہیں طلب کر رہا ہے بلکہ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ زید کا وجود نفس الامری صفت قیام سے متصف ہے یا نہیں زید قائم ہے یا نہیں اس سے معلوم ہوا کہ مطلب ہل کی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ، (۲) مرکبہ۔

خیال رہے کہ یہاں پر ہل کو بسیطہ یا مرکبہ کہنا اس کے مصداق کے پیش نظر ہے چوں کہ ہل بسیطہ کا مصداق بسیطہ ہوتا ہے اس لئے اسے ہل بسیطہ کہا جاتا ہے اور یہ اس لئے ہے کہ اس کا مصداق محض ذاتی کا وجود ہے لہذا یہاں صرف

ایک امر کا تحقق ہے اور ہیئت ترکیبی نہیں پائی جا رہی ہے جبکہ مرکبہ کا مصداق ذات شئی کا وجود اور اس کا صفت قیام قعود وغیرہ سے اتصاف ہے لہذا یہاں ہیئت ترکیبی کا تحقق ہوگا اس وجہ سے اسے ہل مرکبہ کہا جاتا ہے۔

ثم المراد بالصفة التي هي غير الموجود.

اس عبارت سے شارح نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے کہ ہل مرکبہ وجود کے علاوہ صفت اخری کی طلب کے لئے ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اس صفت سے اگر مراد وہ صفت ہے جو وجود سے مقدم ہوتی ہے جیسے کہ ماہیت کا ثبوت نفس الامر یا ماہیت کا امکان یا اس کی تمیز ہے کیوں کہ تقرر ماہیت وجود پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ جب تک تقرر ماہیت نہیں معلوم ہوگا اس کا وجود طلب نہیں کیا جائے گا اسی طرح سے امکان کا بھی وجود پر مقدم ہوتا ہے کیوں کہ ممکن ہونے کے بعد ہی کوئی شئی موجود ہو سکتی ہے اور اس لئے بھی کہ ممکن جاعل کا محتاج ہوتا ہے جبکہ وجود جاعل سے بہرہ ور ہوتا ہے اور تمیز شئی وجود شئی سے اس لئے مقدم ہوتی ہے کہ کوئی شئی جب تک مشارکات سے متمیز اور متشخص نہیں ہوگی خارج میں پائی ہی نہیں جائے گی لہذا اس صورت میں لازم آئے گا کہ ہل بسیطہ جو صرف وجود شئی کی تصدیق کا طالب ہوتا ہے ہل مرکبہ سے متاخر ہو جائے ہل مرکبہ میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے جو وجود پر مقدم ہوتی ہے اور ایسا اس وجہ سے لازم آئے گا کہ جس سے صفت متقدمہ کو طلب کیا جائے وہ مقدم ہوگا اس سے جس سے صفت متاخرہ کو طلب کیا جا رہا ہے لہذا ہل مرکبہ مقدم ہو جائے گا ہل بسیطہ پر حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ مناطقہ نے ہل بسیطہ کے مرکبہ پر تقدم کا حکم لگایا ہے اور اگر صفت زائد علی الوجود سے مراد وہ صفت ہے جو وجود فی نفسہ سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام قعود وغیرہ تو لازم آئے گا کہ وہ صفت جو وجود فی نفسہ پر مقدم ہوتی ہے جیسے کہ امکان تمیز وغیرہ وہ ہل بسیطہ کے تحت میں مندرج ہو جائے حالانکہ اس سے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے کسی صفت کا دخل نہیں ہوتا ہے۔

والجواب علی نحوین - یہاں سے ملاحظہ کرنے جواب پیش کیا ہے جواب دو صورتوں پر مبنی ہے پہلی صورت یہ ہے کہ ہم اعتراض کی شق اول تسلیم کرتے ہیں اب اس سے ہل بسیطہ کا جو ہل مرکبہ پر تاخر لازم آ رہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ عند المناطقہ ہل مرکبہ کا مطلقا ہل بسیطہ پر تاخر ضروری نہیں ہے بلکہ مرکبہ کی بعض قسمیں بسیطہ سے مؤخر ہوتی ہیں یا یہ جواب دیا جائے گا کہ مرکبہ کا تاخر امر وجوبی نہیں ہے بلکہ امر استحسانی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اعتراض کی شق ثانی تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرکبہ میں صفت زائد وجود شئی سے مؤخر ہوتی ہے اس صورت میں امکان، تمیز، ثبوت ماہیت وغیرہ کا جو بسیطہ میں داخل ہونا لازم آ رہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ہل بسیطہ میں وجود سے علی سبیل التوسع وجود فی نفسہ سے زائد اور مافوق تمیز و امکان وغیرہ سبھی مراد ہیں لہذا اس صورت میں ہل بسیطہ کا تقدم ہل مرکبہ پر علی سبیل الاطلاق ہوگا۔

اقول وبالله التوفیق الانسب ان يقسم الهل البسيطة الى ثلاثة اقسام الاول قسم لطلب الحمل الاولى فان الحمل الاولى قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السؤال بانه هل حيوان ناطق ام لا والثاني مايكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقرر في الخارج وهذا التقرر وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث مايكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركبة الى قسمين الاول مايكون طالبا للصفة التي هي غير الوجود وهي متقدمة عليه كالامكان والثاني مايكون طالبا للصفة المتخرفة عنه كالقيام والقعود وهذه الاقسام متباينة الآثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوها ويقسموها اليها.

ترجمہ:- میں کہتا ہوں اور اللہ ہی کی توفیق سے ہے زیادہ مناسب یہ ہے کہ ہل بسیطہ کی تین قسموں کی طرف تقسیم کر دی جائے پہلی قسم وہ ہے جو حمل اولیٰ کی طلب کے لئے ہو کیوں کہ حمل اولیٰ کبھی نظری ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک مطلب ضروری ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ انسان مثلاً جب ہم اس کے تصور بالکنہ کا عدم فرض کر لیں تو ہمارے لئے یہ سوال ممکن ہوگا کہ الانسان هل هو حيوان ناطق ام لا دوسری قسم وہ ہے جو اس ماہیت کے ثبوت کے مرتبے کی طلب کے لئے ہو جو کہ نام ہے اس نفس ماہیت کا جو جعل بسیط کا بالذات اثر ہے اور جعل مرکب کا بالتبع جیسے کہ کہا جاتا ہے هل العنقاء متقرر في الخارج اور یہ ثبوت اگرچہ وجود کا ملازم ہے لیکن وجود پر مقدم ہے اور وجود کے مغائر ہے، تیسری قسم وہ ہے جو وجود نفس الامر کی طالب ہو۔

اور مناسب یہ ہے کہ ہل مرکبہ کی دو قسموں کی طرف تقسیم کی جائے پہلی قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو، جو وجود کی غیر اور اس پر مقدم ہے، دوسری قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو جو وجود سے متاخر ہو جیسے قیام اور قعود اور یہ قسمیں آثار و احکام کے اعتبار سے متبائن ہیں تو ناظرین کو چاہئے کہ اس کی تفصیل کریں اور ان قسموں کی طرف ہل کی تقسیم کر دیں۔

تشریح:- ملاحظہ اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ ہل کی اولاد دو قسمیں کی جائیں بسیطہ، اور مرکبہ پھر ہل بسیطہ کی تین قسمیں کی جائیں اور ہل مرکبہ کی دو قسمیں کی جائیں اس اعتبار سے ہل کی کل پانچ قسمیں ہوں گی، قسم اول وہ ہے جو حمل اولیٰ کی طلب کے لئے ہو حمل اولیٰ نام ہے اس کا کہ محمول بعینہ حقیقت موضوع ہو جیسے الوجود ہو الماہیت اس لئے کہ کبھی حمل اولیٰ نظری ہوتا ہے تو اس کی تحصیل کے لئے ایک مطلب کی ضرورت ہوتی ہے جیسے کہ جب ہم انسان کے تصور بالکنہ سے واقف نہ ہوں تو ہمارے لئے یہ جائز ہوگا کہ ہم الانسان هل هو حيوان ناطق ام لا سے انسان کا تصور بالکنہ حاصل کریں حمل اولیٰ کی نظریت کی مثال اشاعرہ کا قول الوجود هو الماهیت ہے اور اہل حق کا

قول الوجود هو الواجب ہے۔

قسم ثانی وہ ہے جو ثبوت ماہیت کی طلب کے لئے ہو جو نفس ماہیت ہی ہے اور جعل بسیط کا بالذات اور جعل مرکب کا بالتبع اثر ہے جیسے کہ بولا جاتا ہے هل العنقاء ثابت فی الخارج یعنی کیا عنقاء کا خارج میں ثبوت ہے۔
وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود۔

اس عبارت سے شارح نے مطلب مذکور پر ایک وہم کو دور کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود میں تلازم ہے تو چاہئے کہ طالب ثبوت کو طالب وجود کے تحت مندرج کر دیا جائے لہذا طالب ثبوت کا اختراع کر کے تین قسم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ملاحظہ اس وہم کو دور کرتے ہیں کہ ثبوت اگرچہ وجود کا لازم ہے لیکن ثبوت وجود پر مقدم ہے تقدم زمانی کے طور پر کیونکہ ثبوت نام ہے نفس ماہیت کا جو کہ وجود کے لئے معروض ہے اور معروض عارض پر مقدم ہوتا ہے اور اس کے مغائر ہوتا ہے تیسری قسم وہ ہے جو وجود نفس الامر کا طالب ہو خواہ وہ خارج میں ہو یا ذہن میں۔

یہ تینوں ہل بسیطہ کی قسمیں ہیں اسی طرح ہل مرکبہ کی بھی دو قسمیں ہوں گی جن کے بسیطہ کے ساتھ انضمام سے پانچ قسمیں حاصل ہوں گی قسم اول وہ ہے جو اس صفت کی طلب کے لئے ہو جو وجود پر مقدم اور اس کے متغائر ہو جیسے کہ امکان تمیز وغیرہ دوسری قسم وہ ہے جو وجود سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام قعود وغیرہ۔

یہ ساری قسمیں متبائن الاثار والاحکام ہوتی ہیں ہر ایک کا حکم دوسرے سے مختلف اور جدا گانہ ہوتا ہے لہذا مناطقہ کو چاہئے کہ مذکورہ طریقے پر ہل کی تفصیل اور اقسام خمسہ کی طرف تقسیم کریں۔

ولم لطلب الدلیل لمجرد التصدیق ای لطلب العلة لمجرد التصدیق ولم يعتبر فيه
علية ثبوت المطلوب فی نفس الامر او للامر فی نفسه ای او یکون فيه طلبا لعللة ثبوت
المطلوب فی نفس الامر ایضا فالاول یسمى دلیلا انیا والثانی دلیلا لمیا۔

ترجمہ: - اور لم صرف تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتا ہے یعنی محض تصدیق کی علت کی طلب کے لئے آتا ہے اور اس میں نفس الامر میں مطلوب کے ثبوت کی علیت معتبر نہیں ہوتی یا نفس الامر کے اعتبار سے تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتا ہے یعنی اس میں مطلوب کے ثبوت کی علت نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب ہوتی ہے اول کا نام دلیل انی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا نام دلیل لمی رکھا جاتا ہے۔

تشریح: - یہاں سے شارح مطالب تصدیقیہ میں سے دوسرا مطلب لم کی توضیح و تشریح کرتے ہیں کہ ہم کبھی صرف تصدیق کی علت طلب کرنے کے لئے آتا ہے جس میں ثبوت مطلوب فی نفس الامر کی علیت ملحوظ نہیں ہوتی اور کبھی نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب کے ثبوت کی علت کا طالب ہوتا ہے کہ جس طرح سے وہ تصدیق کی علت ہے

ویسے ہی تصدیق کے نفس الامر میں ثابت ہونے کی بھی علت ہے پہلے کے اعتبار سے اس کا نام دلیل انی رکھا جاتا ہے اور ثانی کے اعتبار سے دلیل لمی۔

دلیل انی جیسے لم کان هذا متعفن الاخلاط تو اس کے جواب میں کہا جائے گا لانہ محموم و کل محموم فهو متعفن الاخلاط تو یہاں پر محموم صرف قیاس میں تعفن اخلاط کی علت ہے نہ کہ نفس الامر میں بلکہ نفس الامر معاملہ میں برعکس ہے۔

دلیل لمی جیسے لم کان هذا محموم تو اس کے جواب میں بولا جائے گا لانہ متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط فهو محموم تو یہاں پر تعفن قیاس کے ساتھ ہی ساتھ نفس الامر میں بھی محموم کی علت ہے۔
صناعات خمس یعنی برہان، جدل، خطابت، شعر، سفسطہ کی بحث میں دلیل لمی اور انی کی بحث پیش کی گئی ہے یہاں ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

برہان لمی: — وہ برہان ہے جس میں حد اوسط ذہن کی طرح واقع میں بھی نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کی علت ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اس مثال میں حد اوسط متغیر جس طرح ذہن میں حدوث عالم کی علت ہے یوں ہی نفس الامر اور واقع میں بھی علت ہے یعنی جیسے ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا جو اعتقاد متحقق ہے اس کی علت متغیر ہے یوں ہی واقع میں بھی عالم کے لئے جو حدوث ثابت ہے اس کی بھی علت متغیر ہے۔

برہان انی: — وہ برہان جس میں حد اوسط نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کے لئے صرف ذہن میں علت ہو جیسے الاسد سباع و کل سباع حرام فالاسد حرام اس میں حد اوسط سباع صرف ذہن میں حرمت اسد کی علت ہے کیوں کہ واقع میں حرمت اسد کی علت سباع نہیں ہے بلکہ حکم شرع ہے اور جیسے زید سریع النبض و کل سریع النبض محموم فزید محموم زید کی نبض تیز چل رہی ہے اور جس کی نبض تیز چلے اس کو بخار ہے لہذا زید کو بخار ہے اس قیاس میں حد اوسط سرعت نبض صرف ذہن میں محمولیت زید کی علت ہے واقع میں نہیں ہے۔

واما مطلب من و کم و کیف و این و متی فہی اما ذنابات ای توابع للای ان کان المقصود بها طلب التمييز التصوری فان استعمال هذه الكلمات واقع فی هذا المقصود ايضا ففی الاول یكون المقصود التمييز الشخصی مثلا ای التعین من بین الاشخاص و فی الثانی التمييز الكم ای التعین من حیث المقدار او العدد و فی الثالث تمييز کیفیة ای تعینہا من جهة الصحة او المرض مثلا و فی الرابع تمييز المكان ای تعینہ من المسجد و السوق و فی الخامس تمييز الزمان ای تعینہ من اليوم و الامس او مندرجة فی الہل المركبة ان کان

المقصود منها التصديق وهو ايضا قد يكون مقصودا منها.

ترجمہ:- لیکن مطلب من، کم، کیف، این، متی۔ تو یہ یا تو ای کے توابع ہیں اگر ان سے مقصود تمیز تصوری کی طلب ہو کیوں کہ ان کلمات کا استعمال اس مقصود میں بھی واقع ہے تو اول میں مقصود تمیز شخصی ہوتی ہے یعنی اشخاص کے مابین تعین اور ثانی میں تعین کمی ہوتی ہے یعنی مقدار اور عدد کی حیثیت سے تعین اور ثالث میں تمیز کیفیت ہوتی ہے یعنی صحت اور مرض کی جہت سے تعین اور رابع میں تمیز مکانی ہوتی ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے تعین اور خامس میں تمیز زمانی ہوتی ہے یعنی آج کل اور اس کے لحاظ سے تعین یا یہ ہل مرکبہ میں مندرج ہوں گے اگر ان سے تصدیق مقصود ہو اور ان سے کبھی یہ بھی مقصود ہوتا ہے۔

تشریح:- اب تک وہ مطالب مع تعریفات مذکور ہوئے جو امہات اور اصول تھے اب یہاں سے وہ مطالب ذکر کئے جارہے ہیں جو فروعات کے درجے میں ہیں اور اصول کے توابع ہیں اور وہ یہ ہیں من، کم، کیف، این، متی،

اما ذنابات ای توابع للای:- ذنابات ذنابة کی جمع ہے اور از روئے لغت کے ذنب دم کو کہتے ہیں چوں کہ دم حیوان کے پچھلے حصے میں ہوا کرتی ہے اس معنی حقیقی سے مشابہت کی وجہ سے تابع شئی کو بھی ذنب الائی کہا جاتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ مطالب مذکورہ کبھی تو ای کے توابع بن کر مستعمل ہوتے ہیں جبکہ ان سے مقصود کوئی امر تصوری ہو اور اگر ان سے مطلوب تصدیقی ہو تو یہ ہل مرکبہ کے تحت میں آتے ہیں اب ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔

من سے اشخاص و افراد کے درمیان امتیاز مقصود ہوتا ہے جیسے کہ جب سوال کیا جائے من هذا یعنی ای شخصی ہو تو جواب افراد کے درمیان کسی فرد معین کی تعین سے دیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا زید اور ثانی یعنی کم سے ہے عدد اور مقدار کی حیثیت سے تمیز مطلوب ہوتی ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے کم هذه الصبرة من الحنطة یا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کم آتینا ہم من آية توان کے جواب میں بالترتیب متکلمات کو متعین کر دیا جائے گا اور ثالث یعنی کیف صحت و مرض کی حیثیت سے شئی کی تعین کے لئے آتا ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے گا کیف حالک تو جواب دیا جائے گا انا علیل یا جواب دیا جائے گا انا صحيح اور رابع یعنی این مکان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے شئی کی تعین کے لئے آتا ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے این زید فی المسجد او فی السوق تو جواب دیا جائے گا فی المسجد اور خامس یعنی متی زمان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی اس سے یوم اور اس کے لحاظ سے تعین مطلوب ہوتی ہے جیسے جب یوں سوال کیا جائے متی خرج الامیر فی الیوم او الامس تو جواب دیا جائے گا امس۔ مثلاً

خیال رہے کہ یہ الفاظ دوسرے مقاصد کے لئے بھی آتے ہیں جیسا کہ ان کے مباحث میں تفصیل مذکور ہے۔

کتاب پڑھ کر خوشی ہوئی کہ عزیز محترم مشکل سے مشکل مقام پہ بھی مختصر جملوں اور سہل الوصول انداز بیان اور صاف ستھری زبان میں اپنے فریضہ سے خوب عہدہ برآ ہوئے ہیں، اور بعض جگہ تو حسن تعبیر و توجیہ کا وہ عالم نظر آیا کہ طبیعت پھڑک گئی اور کہنا پڑا۔

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا میں نے یہ سمجھا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے
بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبدالمنان صاحب
شیخ الحدیث جامعہ شمس العلوم گھوسی

شرح نہایت مفید ہے۔ مشکل و پیچیدہ مسائل و مباحث کو حتی الوسع آسان لفظوں میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے، اور زیادہ تر قیل و قال اور غیر ضروری مباحث سے احتراز و اجتناب کیا گیا ہے، اور افراط و تفریط سے محفوظ ہے۔ فقیر کی دعا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ اس شرح کو مقبول خواص علمائے کرام و طلبہ عظام بنائے اور اس سے استفادہ کی توفیق رفیق بخشے۔
مفتی شبیر حسن رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ
روٹاہی، فیض آباد

ہم بہت مشکور ہیں فاضل جلیل حضرت مولانا بدر الدجی مصباحی صدر المدرسین مدرسہ ضیاء العلوم خیر آباد منو کے جنہوں نے ملاحسن کی بحث مطالب تک کی بزبان اردو شرح فرمائی جس کا انداز بیان سلیس و سہل ہے مختصر لفظوں میں روح بحث اور اصل مقصود کو ذہن نشین کرانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ خدائے تعالیٰ اس شرح کو علوم اسلامیہ کے طلبہ و علما میں مقبول عام فرمائے۔

مولانا الحاج شمس الہدی صاحب
استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

MAKTABATUL BADR

Madrasa Ziaul Uloom Khairabad
Mau, U.P. 276403 Mob.: 9415291341